1

أَلفاظ من القرآن الكريم أصلها اللغوي ودلالتها

دراسة معجمية

أ.م .د عبد العزيز داخل عبد الكريم

المقدمة

الحمدلله رب العالمين كما ينبغي أَن يحمد ، والشكر له على نِعمهِ وآلائه ، والصلاة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين ، المبعوث رحمةً للعالمين وآله الطيبين الطاهرين وصحبه الأخيار المنتجبين .

وبعد فقد راودتني فكرة كتابة بحث وجيز ليكون فاتحة خير ، ونواة يُمن وبركة لمشروع كتاب في تأصيل الألفاظ ودلالاتها المختلفة تبعا" لاختلاف أبنيتها واشتقاقها وتطورها . وأحسب أن البحث في هذا المجال لايستغني عنه باحث أو أديب أو عالم أو كاتب أو شاعر ، بل لايستغني عنه رجل الصحافة أو السياسة أو القانون ، وليس أدل على أهمية بحثٍ من هذا القبيل من عزوف الناس عن تذوق اللغة وجهلهم بأبسط قواعدها وضوابطها ، واجدني لاأبالغ في القول في غياب المقدرة والتمكن من سلامة النطق بأَلفاظها على ألسنة أبناء العروبة في الوطن العربي مشرقه ومغربه ، بل أصبح الكاتب والاديب لايضع الكَلِم المناسب في موضعه لجهله أو تجاهله معاني الالفاظ والوقوف الدقيق على اختلاف معانيها وانطلاقاً من الحرص الشديد على اللغة الأُمّ والرغبة في الاتصال المستمر بها لانها الوعاء الأصل للعلوم الانسانية والصرفة فعن طريقها تتواصل الشعوب والأمم ومن دونها تتوقف عجلة التقدم ..

وبمقتضى ذلك ارتأى الباحث ان يكتب شيئاً في هذا المجال وان يجعل الأَلفاظ القرانية مادةً لكتابته بوصفها قمّة الفصاحة والبلاغة ، فضلا" عن ان تنوع الدلالات وتعددها تُكسِب الباحث سعةً في الرؤية وتعمقاً في التنقيب اللغوي .

واستوى البحث على سوقه بعنوان ((ألفاظ من القرآن الكريم أصلها اللغوي و دلالاتها)) وقام على مبحثين : الأول الفاظ مختارة من آياتٍ في سورة البقرة واحتوى الثاني على ألفاظ مُنتقاة من سورة آل عمران .. ولم يلزم الباحث نفسه الخوض في دلالة الألفاظ كلها في الآية الواحدة ، بل اختار اللفظة الواحدة أو اللفظتين فأكثر بعد ذكر الآية بتمامها من السورتين المذكورتين مفضلاً انتقاء الاسماء والمصادر والافعال التي يشتق منها الفاظ كثيرة أو مشتقة من غيرها بحسب رأي الفريقين . وربما وقع الاختيار على لفظةٍ أهم من غيرها في موضعها كما أحسبُ .

وبعد الاتّكال على الله ، والاستعانة بتأييده جلَّ في عُلاه شرعت أكتب مبحثيه تسبقهما هذه المقدمة وتليهما خلاصة موجزة ، فقائمة المصادر اللغوية والأَدبية والتفاسير القرآنية التي انتهلت منها حتى إكماله بعون الله وسداده .

المبحث الأَوّل

❖ أَلفاظ من سورة البقرة

من قوله تعالى :

((أَلم ذلكَ الكتابُ لاريْبَ فيه هدىً للمتَّقين)) (1)

الكتاب : اسم يراد به القرآن الكريم أو مصدر الفعل (كُتِب) (2) ومعناه المكتوب وأصله:الجمع لاجتماع الحروف فيه (3) ويقال : كتَبْتُ القِرْبةَ واكتبتها : شددتها بالوِكاء. (4) والكُتبة الخُرزة وكتبتُ البغلةَ إذا جمعت بين شفريها بحلقة.(5) والكتيبة : الجيش. أو جمع من الجنود. أو جماعة الخيل إذا أَغارت من المئة إلى الألف.(6)

الريب : الشك. مصدر رابني, إذا حصل فيك الريبة , وأصل الريبة : قلق النفس واضطرابها, وروي عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم :

قوله : ((دع ما يريبك إلى مالا يريبك , فإنَّ الشّك ريبة , وإنَّ الصدق طمأنينة))(7).

للمتقين: جمع (متّقٍ) مشتق من الوقاية أو من التقوى , وأصل التقوى : التَّوَقِّي مما يكره (8)

قال النابغة :

سقطَ النصيفُ ولم تُرِدْ إسقاطَهُ
فتناولَتْهُ واتَّقَتْنا باليدِ(9)

وقيل في الاَتّقاء الحجز بين الشيئين : يقال : اتَّقاه بالتُّرس أي جعله حاجزا" بينهما

قال الشاعر: (10)

فألقتْ قِناعا" دونَهُ الشمسُ واتَّقتْ
بأحسنِ موصولينِ كفٍّ ومعصمِ (11)

وقوله تعالى ((الذينَ يؤمنونَ بالغيبِ ويقيمونَ الصلاَة ومِمّا رزقناهُم يُنفقون)) (12)

يقيمون : القيام نقيض الجلوس .والقيام : العزم ، كقول النابغة الذبياني :

نُبِّئتُ حِصناً وَحَيَّاً من بني أَسَدٍ
قاموا فقالوا : حَمانا غيرُ مَقروبِ

أي : عزموا فقالوا (13) وكقول حسّان بن ثابت :(14)

على ماقامَ يشتِمُني لئيمُ
كخنزير تمرَّغَ في رمادِ

معناه: علام يعزم على شتمي (15) ومن معانيه الوقوف والثبات ومنه قول الأَعشى :

كانتْ وصاةٌ وحاجاتٌ لها كففُ
لو أنّ صحَبكَ إذ ناديتهم وقَفوا (16)

أي ثبتوا ولم يتقدَّموا (17) ومنه قول هُدبة بن خشرم (18) يصف فلاة لايُهتدى إليها :

يَظَلُّ بها الهادي يُقلِّبُ طرفَهُ   يعضُّ على إبهامهِ وهو واقِفُ

أي ثابت بمكانه لايتقدم ولايتأخر (19) ومنه القوام بمعنى العدل ’ورجل قوام وقويم : حسن القامة .وقوام الرجل قامته وحسن طوله .(20) والاستقامة :الاعتدال .واستقام اعتدل واستوى وقوام الأمر: نظامه وعماده . ويقال : هو قوام أَهل بيته ، وقيام أَهل بيته ، أي يقيم شأنهم (21)

ويقيمون الصلاة : يؤدُّونها بحدودِها وفرائِضها أو يُعَّدلونَ أركانَها ويحافظون عليها من ان يقع زلل أو خطأ في أدائها وهذا المعنى مأخوذ من أَقام العود إذا قَومَّهُ وعدَّلهُ . ومن معانيه يؤدُّونها ويواظبون عليها من غير كللٍ أو فتور. يقال أقام القومُ سوقَهم إذا لم يُعطِّلوُها من البيع والشراء .

قال الشاعر : (22)

أقامتْ غزالةُ سوقَ الضُرابِ   لأَهلِ العراقينِ حَولا" قميطاً(23)

الصَّلاة : ذهب أهل اللغة والمفَّسرون إلى أكثر من معنى لهذه اللفظة وأشهرها : الدعاء والاستغفار والترحم والتعظيم (24) وقيل: الاصل في معناها: الدعاء فَسُمَّيَتْ ببعض أَجزائها ، أو التعظيم(25) قال الأَعشى :

تقولُ بْنتي وقدْ قَربَّتُ مُرتحِلا   ياربّ جَنِّبْ أَبي الأَوصابَ والوَجَعا
عليكِ مثلُ الذي صلّيتِ فاغتمضي   نوما" فإنَّ لجنبِ المرء مُضطجَعا (26)

أي : عليكِ مثلُ الذي دعوتِ ،لأَنَّ ابنَتَهُ دَعَتْ ربَّها لشفاء أبيها من العلل والأَوجاع في البيت الأَول وقوله تعالى :((إنَّ اللهَ وملائكَتهُ يصلّونَ على النبي ...))(27)

وقوله تعالى ((أولئِكَ عليهم صلواتٌ من ربِّهم ورحمةٌ))(28)

ففي الآيتين معنى التكريم والتعظيم والرحمة واستعمل الأَعشى الصَّلاة للدُّعاء في قوله أيضاً :

وقابلها الريحُ في دَنِّها   وصلَّى على دَنَّها وارتسم(29)

أي جعل دن الخمر قُبالة الريح في مكان رطيب ودعا لها أَلاَّ يتغير طعمها ولاتفسد ... والصلاة من الله تعالى : الرحمة ، قال عدي بن الرقاع :

صلَّى الالهُ على امرئٍ ودَّعتُهُ   وأَتَمَّ نعمتَهُ عليهِ وزادَها(30)

ونقل الأَزهري عن الزَّجّاج أنَّ الأَصل في معنى الصَّلاة : اللَّزوم . يقال صَ◌ِليَ واصطلى إذا لَ◌ِزمَ.(31) قال الشاعر: (32)

لم أكُن من جُناتها عَ◌ِلم اللـ   ـهُ وإنّي لِحَ◌ِرَّها اليَوم َ صالي

أي ملازم لحّرها ، فكأن معنى الصلاة : ملازمة العبادة كما أمَرَ الله بها (33)

وقيل أصلها من الصَّلا، وهو عظم العجز ، لرفعه في الركوع والسجود (34) ومنه قول النابغة :

فآبَ مُصَلّوهُ بعينٍ جَليَّة وغودِرَ بالجَولانِ حَزمُ ونائِلُ (35)

أي الذين جاءوا في صلا السابقَ . والأَرجح في المعنى اللغوي للصَّلاة : الدُّعاء ، لأَِنهُ يشتمل على بقية المعاني التي ذكرت في المبحث بحسب اعتقادي ...

يُنفقون: مأخوذ من أنفق يُنفقُ إنفاقا"، ومعنى الإنفاق إخراج المال يقال : أنفق ماله : أخرجه من ملكه . ونَفَقَت الدَّابَّةُ إذا خرج روحها ، والنَّافِقاء : جُحر اليربوع ، لأَِنهُ يخرج منها ، ومنه النَّفاقَ لأَنَّ المنافق يخرج إلى المؤمن بالإيمان ويُبطنُ الكفر ويُظهِرُهُ للكافر (36) يقول ابن فارس((النون والفاء والقاف اصلان صحيحان، يدل أحدهما على إنقطاع شئ وذهابه ، والاخر على إخفاء شئ واغماضه ....فالأول :نفقت الدابة نفوقاً :ماتت ونفق الشعر نَفاقاً ،وذلك انه يمضي فلايكسد ولايقف...والاصل الاخر النفق :سَرَبٌ في الارض له مخلص الى مكان ....)) (37)

وقوله تعالى ((أولئكَ على هُدىً مِنْ ربَّهِم وأولئِكَ هم المُفلحون))(38)

المفلحون : جمع مفرده مفلح ، وهو مشتق من الفَلْح والفلاح بفتح الفاء واللام المخففة ومعنى المفلحون : المنجحون الفائزون . والفلاح : النجاح ومعناه في الأَصل : البقاء(39) قال الأَضبط بن قُريع السعدي :

لكل ّهم ً من الهُمومِ سَعَهْ والمسَيُ والصبحُ لافَلاحَ مَعَهْ

أي لابقاء للمساء والصَّباح فهما متعاقبان ، فليس مع كرّ اللَّيل والنَّهار بقاء (40) وفي الأذان (حيّ على الفلاح) يعني هَلُمّ على بقاء الخير، وقيل حيّ أي عَجّلْ وأسرِعْ على الفلاح ، يعني الفوز بالبقاء الدائمْ أي أَقِبلْ على النَّجاةُ .(41) واستعمل الأَعشى (الفلح) لمعنى البقاء في قوله :

ولئنْ كُنّا كقومٍ هلَكُوا مالِحَي ّ يالقَومي مِنْ فلَحْ (42)

أي أَنَّ الهلاك وانتفاء البقاء مصير كل حّي .

والفَلَحُ والفلاحُ : الفوزُ والنَّجاةُ والبقاءُ في النَّعيم والخير ,وإِنَّما قيل لأهل الجنَّة مفلحون لفوزِهم ببقاء الأبد . وفلاح الدهر: بقاؤه

يقال: لاأفعل ذلك فلاح الدهر(43). أي بقاء الدهر

والفلَح والفلاح : السَّحور(44) (بفتح اللام) و(بسكونها):النجشَ ُ وهو زيادة المكتري ليزيد غيرُه فيغريه وقيل أصلها: القطع(45) ويقال:أفلحت الارض إذا شققتها للحرث. ويقال:فلحت الحديد إذا قطعته. ويطلق على من يحرث الارض فَلاّح لأنَّهُ يشقُّها للحرث . فالفلح هنا : الشَّق والقطع .(46)

واستعمل لبيد بن ربيعه الفعل (أفلح) و(الفلاح) بمعنى الفوز والظفر والبقاء فقال :

أعقِلي إنْ كنتِ لما تعقِلي   فلقد أفلحَ مَنْ كانَ عَقَلْ (47)

أي: فاز وظفر بحاجته من له لُبٌّ وعقلٌ يتصرفُ بهِ وقال:

نُحلُّ بلادا" كُلّها حُلّ قبلنا   نرجو الفلاحَ بعد عادٍ وتُبعّا (48)

ويمكننا القول إنَّ أصل الَفْلح أو الفلَح: القطع والشق والنجش . يقال في يده فُلوح أي شقوق ورجل افلح مشقوق الشقة وامرأة فلحاء مشقوقه الشَّفة السُّفلى (49).

وقوله تعالى : ((إنَّ الذين كفروا سواءُ عليهم أأنذرتَهم أم لم تُنذرْهم لايؤمنون)) (50)

كَفرَ: غطَّى وستر. والكفر: نقيض الشكر وأصلُهُ: سترالنعمة وإخفاؤها , والشكر نشر النعمة وإَظهارها وكل ما ستر شيئا" فقد كفره . قال لبيد بن ربيعة :

يَعلو طريقةً مَتِنها متواترٌ   في ليلةٍ كفرَ النجومَ غَمامُها(51).

ودلالة الفعل (كفروا) في الاية : أشركوا ،اي كفروا بتوحيد الله . (52)

أنذرتهم : إنذارا" معناه خوَّفتهم تخويفا" أو حذّرتهم من مخوف . وأصل الإنذار الإعلام يقال : أنذرته أنذِرُه إنذارا" إذا أعلمته .(53) ومن أمثال العرب : أعذرَ من أنذرَ أي من أعلمك أنه يعاقبك على المكروه منك فيما يستقبلهُ ثم أتيت المكروه فعاقبك فقد جعل لنفسه عذرا" يكفُّ به لائمة الناس عنه (54) والانذار : الإبلاغ ولايكون إلاّبالتَّخويف .(55)

لايؤمنون : لايصدَّقون بالخبر، أو بالإبلاغ أو الإعلام أو الإنذارِ بل لايصدّقون سِواء أعلمتهم أم لم تعلمهم ولاتبلغهم .

ومن قوله تعالى :((يُخادعونَ الله والذينَ آمنوا وما يخدعونَ إلاّأنفسَهم ومايشعُرون))(56)

يخادعون ويخدعون مثل يدافعون ويدفعون وزناً، ومعناهما واحد وأصلهما من الخدع وهو الإخفاء والإبهام ، بخلاف حقيقتهم ، فهم يظهرون غير مافي دواخلهم شأنهم في ذلك شأن المنافقين .

والخداع : المنع والحيلة والفساد والتلّون ، والرَّوَغان (57) . والُمِخدَع (بكسر الميم وضمها) الخِزانة .

وأَخدعت الشئ : إذا أخفيته . ومن أمثال العرب (أَخدع من ضبّ إذا حرشته) (58) وهو من قولك خدعَ مني فلان إذا تَوارى ولم يظهر (59) والعرب تقول : إنَّهُ كَلَدة لايُدركُ حفرا" ولايؤخذ مُذَنَبا" . الكَلَدَةَ المكان الصَّلب الذي لايعمل فيه المحفار ،يضرب للرجل الداهية الذي لايُدرَكُ ماعنده .وخدع الثعلب إذا أخذ في الرَّوَغان (60) . والخادع الفاسد من الطَّعام (61) وتأويل قوله تعالى ((يخادعون الله وهو خادعهم)) (62) يفسدون مايظهرون من الإيمان بما يضمرون من الكفر كما أفسد الله نعمهم وأخذهم بعذاب النار (63) ويقال رجل خُدْعه (بتسكين الدال) إذا خَدَعه غيُره كثيرا" وخُدَعه

(بالضم والفتح) ، يخدع غيره كثيرا" .ورجل خدّاع وخِدع وخَيْدع وخَدوع :كثير الخداع . والحرب خَدعة (بالفتح والتسكين) معناها المخدوعة . والخُدعة (بالضم والتسكين) تخدع أهلها(64) كما في قول عمرو ابن معد يكرب (65) :

الحربُ أوّلُ ماتكونُ فتيَّةً   تسعى بِبزَّتِها لكلِّ جَهولِ

وما يشعرون :ومايدرون ، أو مايعلمون أو(ما يفطنون) (66) فهم لايدركون وبالَ أَمرِهم ، وأَنَّهم لايتمكنون من خداع الله ورسوله والمؤمنين بل يخدعون أنفسهم فيعود وبال ذلك عليهم مما يسبب لهم العقاب والعذاب .

وقوله تعالى ((مَثلهُم كمَثَلِ الذي استوقَدَ نارا" فلماّ أضاءتْ ماحولَهُ ذهبَ اللهُ بنورهم وتركَهم في ظلمتٍ لايُبصرونِ)) (67) .

المثلَ: شائع في كلام العرب ، ونزل القرآن الكريم على سنن العرب في كلامهم ، والمثل قول أو كلام سائر بين الناس أطلق على حدث أو مناسبةٍ ما ثم يتكرر ويشيع ويطلق على أحداث مشابهة للحدث الاول وقد كثرت الأَمثال في الكتاب الكريم وكلام الأَنبياء والحكماء(68) قال الله تعالى :((وتلكَ الأَمثالُ نضرِبُها للنَّاسِ ومايعقِلُها ألاّ العالِمُون)) (69) .

والمثَل في أصل كلامهم بمعنى المِثْلْ (بكسر فسكون) وهو النظير (70) يقال مَثَل (بفتحتين) ومِثْلْ (بكسرفسكون) وَمثيل بمعنى شَبَه (بفتحتين) ، وشِبهُ(بكسر فسكون) وشبيه (71) ومِثل (بالكسر والسكون) الشبه وجمعه أمثال والمثل (بفتح الفاء والعين) الحجة والحديث (72) .

استوقد نارا": الاستيقاد طلب الوقود والسعي في تحصيله وهو سطوع النار وارتفاع لهبها واشتقاق النار من نار ينور نَورا" إذا نفر لأن فيها حركة واضطرابا" (73) ، ونارت نَوراً ونِوَاراً (بالكسروالفتح) : نفرت (74) .

أضاءت ماحوله : إلاضاءة : فرط الإنارة ويستدل على ذلك في إسناد الاضاءة إلى الشمس والإنارة إلى القمر.. في قوله تعالى ((هو الذي جعلَ الشَّمَس ضِياءا" والقمَر نُورا")) (75) .

ظلمات : جمع ظلمة وهي انعدام النور وانطماسه في الأَصل(76) والمراد منها في الآية الكريمة ظلمات نفاق المنافقين المؤدية إلى سخط الله وعذابه بسبب شكِّهم وكفرهم ونفاقهم ، فلا يهتدون إلى سبيل خير ولايعرِفونه (78) .

وقوله تعالى ((صُمٌّ بكمٌ عميُ فَهُمْ لايرجِعُون)) (79) .

صُمٌّ : جمع أصَمَ وهو فاقد السمع .وأصل الصَّم : السد . والصم : سد الأذن الذي يؤدي إلى فقدان السمع .وحجر أصم : صلب .وفتنة صّماء (شديدة)(80) .

وأصل البَكم:اعتقال اللسان لإصابته بآفة تمنعه من الكلام (81) وفرّق الأَزهري بين الأخرس والأبكم ((فالأخرس الذي خُلِق ولانطق له كالبهيمة العجماء ، والأَبكم الذي للسانه نطق وهو لايعقل الجواب ولايحسن وجه الكلام)) (82) وقيل الأبكم : مسلوب الفؤاد أو الأقطع اللسان الذي يعيا بالجواب فلايحسن وجه الكلام (83) ووصف الله تعالى الكفار بأنهم صم بكم وعمي على الرغم من أنهم يسمعون وينطقون ، ويبصرون لأنهم كانوا لا يعون ما أنزل الله , ولا يتكلمون بما أَمرهم به,فهم بمنزلتهم(84) والعمى : في الأصل فقدان البصر أو ذهاب البصر من العينين كلتيهما ، ويستعمل في معاني مجازيه كثيرة كعمى القلب والجهل وغيرها . (85)

وقوله تعالى ((وَبشِّر الذيَنَ آمنوا وعمِلوا الصالحاتِ أَنَّ لهم جنّاتٍ تجري من تحتها الأَنْهارُ كُلّما رُزِقوا منها من ثمرةٍ رزقاً قالوا هذا الذي رُزِقْنا مِن قبلُ وأُتُوابِهِ متشابهاً ولهم فيها أزواجُ مُطهَّرةٌ وهُم فيها خالدون)) (86) .

وبشِّر الذين آمنوا : أمر ببشارة المؤمنين . والبشارة : الإخبار بما يدخل السرور والبهجة في نفس السامِع أَول مرّه . فان تكرر الخبر السَّار لايسمى بشارة . والبشارة في الأَصل مأخوذة من البَشَرة ، وهي ظاهر الجلد ، لان بشرة الوجه تتغير ملامحها عند سماع الخبر السَّار مما لم يُسمع قبله ، كما تتغير عند سماع الخبر غير السار . وقد تطلق البشارة على الخبر غير السار أو المؤلم توسعاً, وقد تطلق ويراد بها التّهكُم والسُّخرية (87) كما في قوله تعالى((فبشرهم بعذابٍ أليم))(88) وتباشير الصبح : ماظهر من أوائل ضوئه . أو أوّل الصبح (89)

الصالحات :((كل ماستقام من الأَعمال بدليل العقل والكتاب والسنة))(90) والصالحات : ((جمع صالحة)) وهي من الصفات التي تجري مجرى الأَسماء كالحسنة ، قال الحطيئة (91)

كيف الهجاءُ وماتنفكُّ صالحةٌ   من آلِ لأْمٍ بظهرِ الغيبِ تأتيني

وبتأمل (صالحة) في البيت نَجد الشاعر أجراها مجرى الاسماء وهي في الأصل صفة . وقد أطلقها على معنى العمل الصالح أو الخصلة أو الخلَّة فحذف الموصوف وأبقى الصفة .

جنّات : جمع جنة وهي البستان الذي فيه أشجار ونخيل متكاثف الظَّل(92) والجنّة مصدر جنّهُ إذا سترهُ وهو الأَصل في المعنى أي مَنَ الجَنْ (بالفتح) وهو الستر . ومنه الجِن (بالكسر) لاستتاره عن العيون وسمي الجنون جنونا" لانه يستر العقل ، والجُنة بمعنى الوقاية أو الدرع سميت كذلك لانها تستر البَدن وسمي الجنين جنينا" لاختفائه واستتاره بالرحم (93) .

ولهم فيها أزواج مطهرة : أزواج : جمع زوج يطلق على الرَّجُل والمرأة ، فالرَّجل يقول : هي زوجي والمرأة تقول : هو زوجي . وتطلق الزوجة على الزوج فيقال : هي زوجتي أو هي زوجي (94) .

قال تعالى ((أَمسِكْ عليكَ زوجَك))(95) و((يا أيُّها النَّبّي قُلْ لأَزواجِكَ)) (96) وقوله تعالى ((وإِنْ اردتم استبدال زوجٍ مكانَ زوجٍ))(97) اي إمرأة مكان إمرأة (98) .

ويطلق الزَّوجُ على الفرد وليس معناهُ اثنين،قال تعالى(وأَنَّهُ خلق الزَّوجينِ الذَّكَرَ والأُنثى))(99) فالذَّكر زوج والأُنثى زوج فهما زوجان كما ورد في الآية الكريمة.وقال تعالى ((ثمانيةُ أزواجٍ)) (100) ، اي ثمانية أفراد (101) ويقع الزَّوج على معنى النمط أو الضرب (102) , قال لبيد : (103) .

من كُلَّ محفوف يُظِلُّ عَصِيَّهُ   زوجٌ عليه كَلِّيَّةٌ وقِرامُها

بمعنى النَّمط . وقال تعالى:((من كلَّ زوجٍ بهيجٍ)) (104) اي من كُلِّ ضربٍ من النبات حَسَنٍ .

والزَّوجُ : اللوّنُ (105), قال الأَعشى (106) :

مِنْ كُلّ زوجٍ من الديباجَ يلَبُسهُ   أَبو قدامةَ محبُوٌّ بذاكَ معا(107)

مُطهَّرة : مأخوذة من الطَّهارة المختصَّة بالنساء كالطَّهارة من الحيض والاستحاضة, وغير المختصة الطهارة من الأقذار,والأدناس,والأخلاق,والأفعال.(108) .

وهم فيها خالدون: ((الخلد الثَّبات الدَّائَم والبقاء اللاّزِم الذي لاينقطع . قال تعالى ((وماجَعَلْنا لِبَشَرٍ من قبِلكَ الخُلْدَ ، أفإن مِتَّ فهُمُ الخالدون))(109) وقال أمرؤ القيس :

ألا اْنِعم صباحا" أَيُّها الطّلَلُ البالي   وَهَلْ ينعَمَنْ منْ كانَ في العُصُرِ الخالي

وهل ينعمنْ إلا سعيدُ مخلّدٌ   قليلُ الهُمومِ ومايبيتُ بأوجال (ḾḾĩ))) (ḾḾḾ)

وقال تعالى ((يطوفُ عليهُم وِلْدانٌ مخلَّدُون))(ḾḾm) أي أنهم على سنٍّ واحدة لايتغيرون .

وقيل : مُقرَّطون أو مُسوَّرون ، اي توضع الأَقراط في آذانهم أو يحلّون بالأَساورفي معاصمهم (113) ومعنى مخلَّد في البيت باقٍ على حاله لايتغيرُ ولايشيبُ ، فهو سعيدٌ قليلُ الهموم ينامُ خالي البالِ من الَوجَل والقَلَقِ . وقد نفى الشاعر ذلك البقاء والنعيم بقوله ،وهل ينعمنْ : أي لاينعمن وقد فسّر بعضهم (114) خالدون : دائمون((والخلد والخلود في الاصل كما يراه : الثبات المديد دام أم لم يدم . ولذلك قيل للأثافي والاحجار خوالد))(115) .

قوله تعالى : ((من ذا الذي يقرضُ اللّه قرْضاً حسناً فيضاعِفُه لهُ أضعافاً كثيرةً والله يَقبِضُ ويبسُط وإليه تُرجَعون)) (116)

القرض في الأَصل : القطع بالنَّاب ... يقال قَرضَ الثَّوبَ بالمقراض ، وقرضته الفأرة ، وقُراضة الثوب : ماينفيه الَجلَم . وقُراضة الفأرة : فضالة ماتقرضه. وقرضَ الشيء بنابهِ :قطعهُ (117) واستقرضتهُ فأقرضتني ، واقترضت منه : استلفت منه (118)

وقرضت القوم : جزتهم . وتقرضهم من قوله تعالى ((وإذا غَرَبَتْ تَقرِضُهُم ذاتَ الشَّمالِ))(119) بمعنى : تقطعهم قطيعة بمعنى القطيعة والصرم ، اي لاتقربهم (120) وقرض الشاعر وله قريض حسن لأنَّ الشعر ذو تقاطيع أو سمي بالقريض الذي هو الجِرّه (بالكسر) وهيئة الجر ، ومايفيض به البعير ، فيأكله ثانية . وقد إجترّ وأجرّ ، أو اللقمة يتعلل بها البعير الى وقت علفهِ (121) . فالقرض على الحقيقة القطع بالناب أو بآلة القطع ، واستعير لقرض المال أو الشعر .

فيضاعفه له أضعافا" : ضعف الشئ بالكسر : مثله ، وضعفاه مثلاه ، أو الضعف : المثل إلى مازاد ، لأَنَّهُ زيادة غير محصورة (122) ومعنى فيضاعفه له أَضعافا" كثيرة : أي يزيده أمثال كثيرة فلأن الهاء تعود على القرض الحسن . فالضعف المثل والأَضعاف الأَمثال وتضاعف الشئ صار ضعف ماكان . والدَّرع المضاعفة التي نسجت حلقتين حلقتين (123) .

القبض : خلاف البسط . والانقباض : خلاف الانبساط . القابض من اسماء الله ، فهو الذي يُمسكُ الرزق وغيره من الأَشياء عن العباد بلطفه وحكمته والقبض : الاخذ باليد أو بجمع الكف ومنه قبض الاموال اي أخذها ، وقُبِضُ المريض إذا توفي ، وقَبَضَ على الِشَّئ : انحنى عليه بجميع كفَّهِ والقبض : تحويلك المتاع إلى حّيزك ، ومن معانيه : الانقباض وأصله في جناح الطَّائر، قال تعالى : ((وَيَقبِضْنَ مايُمْسِكُهُنَّ آلا الرَّحمنُ)) (124) .

والقبض :الانزواء والقبض : الضيق ، والله يُضّيق ويبسط ، اي يُضّيق على قوم ويوسَّع على قوم (125) ويبسط : البسط نقيض القبض . والباسط من أَسماء الله تعالى فهو الذي يبسط الرَّزقَ ويوسَّعُهُ عليهم بجوده ورحمته ويبسط الأَرواح في الأَجساد عند الحياة (126) . وبسط الشَّئ : نشره وأَرض بَساط وبِساط : مستوية ، وانبسط النهار وغيره (امتد وطال).وفرش لي فلان فراشا" لايبسطني إذا ضاق عنك ، وهذا فراش ُيبسطني إذا كان سابغا" وهذا فراش يبسطك إذا كان واسعا". والبسطة : السعة (127).

المبحث الثاني

- **أَلفاظ من سورة آل عمران**

قال تعالى : ((هو الذي يُصوَّرُكُمْ في الأرحامِ كِيفَ يشاءُ لاإلهَ إلآهُوَ العزيزُ الحكيم)) (128) يُصوَّرُكُم: يجعلكم على صورة أو على هيئة وأصلها من (صاره يصورهُ) إذا أماله لأَنها مائلة إلى هيئة مشابهة لها .(129)

الأرحامِ : جمع رَحِم وهو ((بيت منبت الولد ووعاؤه في البطن))(130) والرَّحِم : القرابه القريبة (131) وقد رَحُِمت المرأة (يكسر الحاء وضمها) إذا اشتكت رحِمَها(132). والرَّحْم: خروج الرَحِم من عِلة(133) . والرُحُم (بضمتين) : العطف والرحمة(134) والأَرحام جمع رحِم ، وأصله الرحمة . (135) .

يشاءُ: من المشيئة وهي الإرادة . نقول : شاء يشاء مشيئةً (136) .

العزيزُِ: من صفات الله عزَّ وجل وأَسمائه الحسنى وهو الممتنع فلا يغلبه شيء وهو مشتق من (العِز) والأصل في معناه : القوّة والشدّة والغَلَبة (137).

وقال تعالى : ((هو الذي انزلَ عليك الكتابَ منه آياتٌ محكماتٌ هُنَّ أمٌّ الكتابِ وأُخَرَ متشابهاتٌ فأمّا الذين في قلوبهم زيغُ فَيتَبِعونَ ماتشابهَ مِنهُ ابتغاءَ الفتنةِ وابتغاءَ تأويلهِ وما يعلَمُ تأويَلهُ إلاّ اللهُ والراسخونَ في العلِم يقولونَ آمنَّا بهِ كلٌّ من عندِ ربِّنا وما يذّكرُ إلاّ أولو الأَلباب)) (138) .

أمٌّ الكتابِ: أصله , أو فاتحته(139).

زيغ: الزَّيغ: الميل, أو الشَّك , والجَور عن الحق. وزاغ البصر : كَلَّ .وزاغت الشَّمس : مالت ففاء الفيء. وزيَّغهُ تزييغاً : أقام زيغَهُ (140) .

الفتنة : الِخبرة أو الاختبار, وتتفرق إلى معانٍ كثيرة منها : الإعجاب , والضَّلال , والكفر, والإثم, والفضيحة, والعذاب , وإِذابة الذَّهب والفضة فتنة, أي اختبار الذَّهَب والفضة وهو الأصل لمعرفة خالصهما, واختلاف النَّاس فتنة(141) .

التأويل :آلَ يؤولُ تأويلاً بمعنى رجَعَ وعاد (142) وأُلتُ الشيء: جمعته وأَصلحته (143) .والتأويل : التَّفسير وأَصله المرجع والمصير (144) ،تقول : آلَ يؤولُ إلى كذا: صار إليه,وأوّلتهُ صيَّرتُه إليه, قال الأَعشى(145) :

على أَنَّها كانت تَأَوُّلُ حُبِّها تأَوُّلَ رِبْعيِّ السِّقابِ فأَصحبا

((يعني أن حبّها كان صغيراً ثم أٌلَ الى العِظم , مثل السَّقب يكون صغيراً ثم يشُبُّ حتى يصير مثل أمهِ)) (146).

الراسخون: ((جمع راسخ مشتق من رسخَ يرسخُ رسوخاً , ورسخَ الشَّيءُ رسوخاً:إذا ثبت في موضعه)) (147).

وِالرَّاسخون في العلم : الحفّاظ والمذاكرون , أو الدَّارِسون , أو البعيدون في العلم . وأرسخت الشيء إِرساخاً , كالحبر يرسخُ في الصَّحيفة . والعلم يرسخ في القلب)) .(148)

وقال تعالى : ((قد كانَ لكم آيةٌ في فئتينِ التَقتَا , فئةٌ تقاتِلُ في سبيلِ اللهِ , وأُخرى كافرةٌ يَروْنَهم مِثْلَيهِمْ رأيَ العين واللهُ يؤيِّدُ بنصرهِ من يشاءُ إنَّ في ذلكَ لَعِبرةً لأولي الأبصار)) (149) .

الَفئة : الطَّائفة أو الفرقة من النَّاس ، يقال : فَأَوتُ راسه إذا شققتُهُ أو قطعتُهُ .وأيفأ الشئُ إيفاءا" إذا أنقطع ومُثنّاها : فئتان وفئتين ، وأَصل الباب:القطع وسُمَّيتْ الجماعة من النَّاس فئة لِأنَّها قطعة منهم(150). يؤيد : إيادا" : إذا صار ذا أيدٍ .وتأيَّدَ أيداً :إذا اشْتدَّ وقوي وقد إدتُ أَيداً، أَي : قويتُ (151) . وإيدته أُوِّيدُهُ تأييداً : قوَّيته ُ(152) .

عِبرةً : آيه .يقَال : اعتبرت اعتبارا" وعبرةً .والعبور : النُفَوذ من أحد الجانبين إلى الاخر وسميت الآية عِبرة لانها يُعبر بها من منزل الجهل الى منزل العلم والعَبرة : الدمعة . وأصل الباب ، النفوذ (153) .

وقال تعالى : ((الذينَ يقولونَ ربَّنا إنَّنا آمنَّا فاغفرْ لنا ذنوبَنا وقِنا عذابَ النارِ))(154) .

فاغفر لنا ذنوبنا : اغفر فعل طلب يفيد الدعاء , وقد عبّر به القرآن الكريم عمن يطلب الغفران من الله سبحانه وتعالى , فهو الغفّار والغفور ومعناه : السَّاتر لذنوب عباده المتجاوز عن خطاياهم وذنوبهم . يقال : ((اللهَّم اغفر لنا مغفرةً وغَفْراً وغُفراناً , وانك أَنتَ الغفورُ الغفار يا أهلَ المغِفرة . وأصل الغفر الستر والتغطية)) (155) . وغفر اللهُ ذنوبَه أي سترَها. والاستغفّار : طلْب المغفرة والسترعلى الذنوب وغفرهُ : دعا له بالغفران ويقال:غفرالله له . واستغفِرَاللهَ ذنبَهُ :طلب من الله أن يغفر ذنبه .

قال الشاعر : (156) .

استغفرُ الله ذنباً لستُ مُحصيَهُ   ربَّ العباد إليهِ القولُ والعملُ

طلبَ المغفرة من الله وعدّى الفعل بنفسه . وتغافرا : دعا كل واحدٍ منهما لصاحبه بالمغفرة . والغُفرة : ما يُغطى به الشيء . وغفر الأَمر بغُفرته وغفيرته ,اي أَصلحه بما ينبغي أنْ يُصلح به . وما عندهم عذيرة ولاغفيرة, أي لايعذرون ولايغفرون ذنباً لأحد (157).قال صخر الغَي مّنادياً قومه بالثبات أمام عَدُوَّهم : (158) .

ياقومِ ليستْ فيهمُ غفيرهْ   فامشوا كما تمشي جمالُ الحيرهْ

يقول: لايغفرون ذنب أحد منكم إنْ ظِفروا بِه , فامشوا كما تمشي جمالُ الحيرة وأَرادَ منهم أن يدافعوا ويقفوا بوجه أَعدائهم ولايهربوا (159) . ومن المجاز قول زهير (160) : يصف ظبية أكلَتْ ولدَها الَّسباع :

أضاعت فلم تُغفر لها غَفَلاتُها   فلاَقتْ بياناً عندَ آخِرِ معهدِ

أَي لم تغفر السَّباع غفلتها عن ولدِها فأكلته (161) .

وقال تعالى ((الصَّابرينَ والصَّادقينَ والقانتينَ والمنفقينَ والمستغفريَنَ بالأسحارِ)) (162)

الصَّابرين : صبرَ يصبرُ صبراً .وصبرت على ماأكره . وصبرتُ نفسي على كذا : حبستها.وإِنَّهُ لَيُصبرَني عن حاجتي: يحبِسُني عنها (163) والصابر : الحابس نفَسهُ عن معصيةِ الله ، والصَّابرُ على طاعتِهِ (3) . أي يحبس نفسه على الطَّاعة وترك المعصية .

الصَّادقين : جمع صادق وهو بخلاف الكاذب. وصادَقَهُ ولم يكاذِبْهُ(164) والصَّدق نقيض الكذب (بكسر الصاد) والصَّدق (بفتحها) : الكامل من كُلِّ شئ (165) والصَّدِّيق (بالكسر والتثقيل) من يصّدق بكل ماأمرَ به اللهُ ورسولُهُ (عليه الصلاة والسلام) ولم يتخالجْهُ شكٌ في شئ والصَّادق الذي يأتي بالخبر وينقله كما هو لايزيد عليه ولاينقص منه ولاتنقضُ أفعالُه أقْوالَه ولاتخالِفُ أقوالُه أفعالَه(166) .

القانتين : جمع قانت وهو العابدُ المطيعُ ربَّه . والقنوت :الطَّاعة وهو الأَصل (167) والقانتون المطيعون . قال تعالى ((كُلٌّ له قانتون))(168) .

المنفقين: جمع مُنفق، وهو الذي ينفق على نفسه وعلى غيره كالإِنفاق على من يعيلُهُم وهو مشتق من أنفقَ يُنفِقُ نفقةً ، والنَّفَقَة ماأنفقتَ على العيالِ ونفسكَ(169) .

المستغفرين : الذين يطلبون المغفرة من ربِّهم ويدعونَ للعفِو عنهم ، وسَتَر ذُنوبِهم وتغطية مارتكبوهُ من قبيح الأَعمال .

الأسحار: جمع سَحَر، وهو ماقبل طلوع الفجر وأصله الخفاء لخفاء الشخص في ذلك الوقت .والسَّحر (بكسر السين) منه لخفاء سببه، والسَحْر: الرئة لخفاء موضعها(بفتح السين وضمها) وسكون الحاء (170)

وقال تعالى(شِهدَ اللهُ أنّهُ لاإلهَ إلاّهوَ،والملائكةُ وأُولوالعلمِ ، قائما"بالقسطِ لاإلهَ إلاّهوَ العزيزُ الحكيمُ)) (171)

شَهِد : تقول شَهِد عليَّ فلان بكذا شهادةً ، وهو شاهد وشهيد (172) .((والتشهد في الصَّلاة من قولِك : أشهد أن لاإله الاالله ، واشهد أن محمدا" عبدُهُ ورسولُه))(173) .

ومشاهد مكة : مواضع المناسك وقال الله عزَّوجَلَّ ((وشاهدٍ ومشهود)) (174) قيل في تفسيره: الشَّاهِد هو النبي (صلّى اللهُ عليه والهِ سلَّم) والمشهود هو يوم القيامه (175) .

قائما" بالقسط : مقيما" للعدل. تقول: قام الامرُ: اعتدلَ واستقام وقوَّمته: عدّلته فهو قويم ومستقيم(176) . والقِسط (بكسر القاف) العدل (177) ومعنى (شهد الله ...) الآية, ((أي أخبر

الله بما يقوم مقام الشهادة على وحدانيتِهِ وعدالتِهِ من عجيبِ صُنعه وبديعِ حكمته)) (178) . ونقل الزجاج عن ابي عبيدة معنى (شهد الله). قضى الله(179). وقال :((وحقيقته أنّه علِمَ وبَيّنَ الله , لأن الشاهد هو العِالم, الذي يُبيِّن ما عَلِمَهُ, فاللهُ عزّ وجل, قد دلّ على توحيدِه بجميع ماخلق , فَبيّنَ أنّه لايقدر أحد أن يُنشئَ شيئا" واحدا" ممّا أنشأ وشِهدَت الملائكة لِما عِلمتْ من قُدرتِهِ وشهِدَ أولو العلم بما ثبت عندهم وتبيَّنَ من خلقهِ الذي لا يقدُر عليه غيرُهُ))(180) . وبينت الآية فضل العلم والعلماء لاقتران شهادتهم بشهادة الملائكة فهم مفضَّلون دونَ غيرِهم والمراد بالعلم التَّوحيد وعلوم الدين(181) .

وقال تعالى ((إنَّ الدّينَ عند اللهِ الاسلامُ , وما اختلفَ الذينَ أُتوا الكتابَ إلاّ من بعدِ ما جاءهُمُ العِلْمُ بغياً بينِهُم ومن يكفرْ بآياتِ اللهِ فإنَ اللهَ سريعُ الحسابِ)) (182) .

الدَّين: له معانٍ عدّة في اللغة منها : الطَّاعة والعادة والجزاء والخضوع والحساب والإسلام والقهر والحكم والقضاء والسُّلطان , والوَرع, والمعصية, والذُّل والدّاء وغيرها.(183)

والدَّيان: من أسماء الله عَزَّ وَجَلَّ , معناه: الحكَمِ القاضي, وُسئِلَ بعضُ السَّلَفِ عن عليَّ بنِ أبي طالبِ عليهِ السَّلام فقال : كانَ دّيانَ هذه الأُمّة بعْد نبيّها, أي :قاضيها وحاكمها (184). والدّيان: القّهار ومنه قول ذي الإصبَع العدواني : (185) .

لاهِ ابنُ عِمّكَ لا أَفضلتَ في حَسَبٍ   فينا , ولا أنتَ ديّاني فَتَخزوني

أي: لستَ بقاهر لي فتسوسَ أمري. والدّيان : الله عز وجل , والدّيان: القهار وقيل : الحاكم والقاضي. ودانَ الناسَ : قَهَرهم على الطاعة يقال:دنتهم فدانوا: قهرتهم فأطاعوا, ومنه شعر الأَعشر الحِرماني يخاطب رسول الله صلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّمَ (186) .

ياسَّيد الناسِ وديّانَ العرب

((وفي حديثِ أبي طالبٍ , قال له عليه السَّلامُ : أُريد من قريش كلمة تدين لهم بها العرب أي تطيعهم وتخضع لهم)) (187) . ويوم الدّين: يومُ الجزاء , وفي المَثل (كما تدين تُدان)(188) . أي كما تجازي تجازى ,أي تُجازى بفعلك وبحسب ما عملت. وقيل كما تفعل يُفعل بك . قَال خويلد بن نوفل الكلابي مخاطباً الحرث بن ابي شمر الغسّاني لاغتصابه ابنته :

ياحارِ أَيْقِنْ أَنَّ مُلكَكَ زائِلٌ   واعَلمْ بأنَّ كَما تَدينُ تُدانُ

أي تُجزى بما تَفعل(189).

بغياً بينهم,البغي: ينصرف إلى معاني الطلب والحاجة والظلم والفساد والحسد والشدة(190). وأصل هذه المعاني عند الأزهري هو الحسد ((فالبغي أصله الحسد ثم يسمى الظلُم بغياً لأنَ الحاسد يظلم

المحسود جهده إراغةَ زوالِ نعمةِ اللهِ عليه عنه))(191). وقد جعل ابن فارس للبغي أصلين : أحدهما الطَّلَب والآّخر الفساد ، الأوَّل : بغيتُ الشيءَ أبغيهِ إذا طلبته , ويقال : وَبغَيْتُكَ الشيء إذا طلبْتُه لكَ, وأبغيتُكَ الشيءَ.إذا أَعَنْتَك على طلبهِ , والبُغيةُ (بضم الباء وكسرها)الحاجة وتقول : ((ماينبغي لك أن تفعل كذا ...)) (192) أَمّا الأَصل الثَّاني فهو الفساد , ((والأَصل الثَّاني قولُهم بغى الجُرْحُ ,إذا تَرامى إلى فساد ثم يُشتقُّ من هذا مابعده. فالبِغيّ :الفاجرة , تقول بَغْت تبغي بغاءً وهي بِغيّ, ومنه أن يبغي الإنسانُ على آخر. ومنه بغْيُ المطِر وهو شدّته ومعظمهُ . وإذا كان ذا بغي فلا بدّ أن يقع منه فساد)) (193).

وذكر معنى آخر للبغي وهو الظلم واستشهد بقول قيس بن زهير : (194)

ولكنَّ الفتى حَمَلَ◌◌َ بن بدرٍ بغى والبغيُ مرتعُهُ وخيمُ

وحاصل ما تقدم ذكر اللغويون ثلاثة معانٍ لغوية للبغي هي الحسد والطَّلب والفساد ومن الأخير تُشتقُّ معانٍ أخرى في أَولِها الظُّلم , وقد فُسَّرت (بغياً بينهم) بمعنى حسداً بينهم (195) ويبدو لي أن معنى الحسد أقدم معنى لغوي للبغي , لأنّ الظلم والبغي والفساد يقف وراءها الحسد, وليس ادلّ على ذلك من وقوع أول جريمة قتل بدافع الحسد حينما قتل قابيل أخاه هابيل .

وقال تعالى :((إنّ اللهَ اصطفى أدمَ ونوحاً وآلَ ابراهيم وآلَ عمرانَ على العالمين ، ذريةً بعضُها مِنْ بعضٍ والله سميعُ عليم)) (196) .

اصطفى : اختار من الاصطفاء وهو الاختيار : من الصَّفوة ، وصفوة كل شئ خالصة والنَّبي المصطفى والأَنبياء المصطفون (197) . ممن اختارهم الله لإصلاح البشرية .

ذريّةَ : اختلف اللغويون في بنائها بين الهمزة (ذريئة) وتركه (ذريّة) بقلب الهمزة ياءا" وإدغام الياء الاولى في الثانية ، وكان أهل مكة يهمزون ، وأجمع القُرّاء على ترك الهمزة . والفعل (ذرأ) على لغة من يهمز بمعنى خلق .فالذريئة بمعنى الخلق أو المخلوقين (198). وذكر اللغويون ثلاثة أصول لمعنى (ذرأ) فقد جعل ابن فارس معنيين لهذا الفعل : الاول : لونٌ إلى البياض . والثاني : كالشيءُ يُبذَرُ ويُزرَعُ (فالأَوَّل الذُرْأَة ، وهو البياض من شيبٍ وغيرِهِ ، ومنه ملحٌ ذَرَآني . والذُّروَة: البياض وَرُجلٌ أذرأ : أشيب ، والمرأة ذرآ ء ..... والمعنى الآخر قولُهم ذَرَأْنا الأرضَ ,أي بَذْرناها ,وزرعٌ ذَريء,... ومن هذا الباب : ذرأ اللهُ الخلقَ يذَرؤُهم...) (199) . وذهبَ الأَزهري أِلى أَنَّ الأصل من الِ◌َ◌َّسر هو النَّكاح(200) .

وقال تعالى : ((ذلكَ مِنْ أنباءِ الغيبِ نوحيه إليكَ وما كنتَ لَديِهْم إذْ يُلقونَ أقلامَهم أَيُّهُمْ يكفلُ مَريَم وما كنتَ لديِهم إذ يَختصِمون))(201) .

نوحيهِ: من الإيحاء وهو الإرسال إلى الأنبياء (202), أو الإلهام (203).

ومنهُ قولهُ تعالى : ((وأوحى ربُّكَ إلى النَّحل))(204) ,وقوله: ((بأنَّ ربَّ◌َك أَوحى لَها))(205) أي: أَلهمَها اللهُ إرادَتَه منها ,قال العَجّاج: (206)

أوحى لها القرارَ◌ُ فاستقرتِ وشدَّها بالراسياتِ الثُّبتَ◌ِ

والإيحاء:الإيماء(207) . ومنه قولهُ تعالى : ((فأوحى إِليِهم أن سَبَّحُوا بكرةً وعشيا)) (208).أي :أشار اليهم .

والوحي الكتابة (209) قال العجّاج : (210)

لِقَدَرٍ كانَ وحاهُ الواحي

وقال : (في سُوَرٍ مِن رَّبنا موحِيّ◌ّه)

يقال: وَحى يحي وحياً,أي كتب يكتب كَتْباً (211)

ويقال : وحَيَ◌َتُ الكتاب أحيه وحياً, اي : كتبته, فهو مُوحى (212) قال لبيد بن ربيعة : (213)

فمدافعُ الريّانِ عُرِّيَ رّسمُها خَلَقاً كما ضَمِنَ الوُحِيَّ سِلاَمُها

والوُحِيّ : جمع وَحي (214) .وذكر ابن فارس أن الأصل في معنى الوحي هو إلقاء العلم في إخفاءٍ أوغيره إلى الآخرين .

فالوحي : الإشارة والكتاب والرسالة . وكُلُّ مالقَيتهُ الى غَيَرِك لِ◌َيعْلَمَهُ فهو وحي .وَأوحىُ الله تعالى ووحى (215) ((وكل مافي باب الوحي فراجع إلى هذا الأصل الذي ذكرناه. والوحِيّ: السريع والاوَحَى :الصوت,والله أعلم))(216).

يلقون أقلامهم:أقلام جمع قلم. وهو السهم الذي يُجالُ بهِ بين القوم, ومع كُلَّ إنسانٍ قلمُهُ . وقال تعالى :((إذ يُلقون اقلامهم ..)) (217) .

أي تساهموا أيَ◌ُ◌ُهم يكفلُ مريم, ويقال :بل هي أقلامُهم التي كانوا يكتبوَنِ بها التوراة (218) .

يكفلُ: مضارع كفلَ يكفلُ كفالةً .والكفيلُ الضامنُ للشئ. والكفيلُ :الذي يكفل إنساناً يعوله ويُنفقُ عليهِ(219).

قال اللهُ جلّ جلالُه : ((وكفّلها زكريا))(220) وأكفلتهُ المالَ : ضمَّنتهُ إيَّاه .(221) والكِفل من الأَجر أو الاثم : الضِعف . والكِفل:مايحفظُ الراكبَ مِنْ خلفِهِ,والكِفْل:النصيب.والأصلُ فيه المركب(222).

يختصمون:يتجادلون,أَيْ يتبادلون,الحجج والادعاءات(223).والخصومة:الجَدَل.خاصمه مخاصمةً وخصومةً.(224)

وقوله تعالى ((ياأَهلَ الكتابِ لِم تُحاجّونَ في إبراهيمَ وما أُنْزِلَت التوراةُ والإِنجيلُ إلاّمِن بعدهِ أفلا تَعقِلون))(225) .

تحاجّون في ابراهيم :يقال :حاججته فحججته واحتججت عليه بكذا(226) .ويقال:حاججته أحاجُّه مِحجاجاً ومُحاجّةً حتى حَجَجْتَهُ,أي:غَلَبْتَهُ بالْحَجج التي أدليتُ بها))(227) والحُجَّةُ :وجهُ الظَّفَرِ عند الخصومة))(228) وسُمَّيت حُجَّةُ لأنها تُحَجّ ,~أي:تُقصد,لأَنَ القصدَ لها وإليها , وذكرَ ابنُ فارس أَربعة معانٍ لغوية لبناء (حجّ) :أولُها :القَصد ,واستشهد بقولِ المُخَبَّلِ السَّعديّ : (229)

وَأشهدُ مِنْ عوفٍ حلولاً كثيرةً   يَحُجوّنَ سِبَّ الزِّبرقانِ المُزَعْفَرا

أي يقصدون سِبَّ الزبرقان. ثم استعمل (الحج) لقصد بيت الله الحرام وأَداءِ مناسِكِه(230). والأَصْلُ الثاني (الحِجة) (بكسر الحاء) وهي السَّنَة والأَصل الثالث (الحِجاج) (بالكسر) وهو العظم المستدير حول العين أّما الأصل الرابع فهو (الحَجْحَجة) بمعنى النكوص.والأرجح عندي المعنى الأوّل(القصد)(231) وكلٌّ المشتقات الأخرى للحاء والجيم المضعّفة تبَعٌ له. والحُجّة (بالضم), البرهان .

ورحلُ مِحجاج,اي جَدِل. والتَّحاج: التخاصُم ,وحاَجّهُ مِحاجَّةً وحِجاجاً:نازَعهُ الحُجّة, وكل هذه المعاني وغيرها تؤول إلى قصد الغَلبة(232).

وقولُهُ تعالى: ((وإِنَّ منهم لفريقاً يلوُونَ السنتَهمُ بالكتاب لتَحسبوهُ من الكتاب ، وماهو من الكتابِ ،ويقولونِ هُوَ مِنْ عندِ اللهِ ، وماهوَ مِنْ عندِ اللهِ ،ويقولونَ على اللهِ ألكذِبَ وَهُم يعلمون))(233).

يلوون ألسنتهم: يعطفون ألسنتهم بشبه الكتاب لتحسبوا ذلك الشَّبه من الكتاب (234) وقيل:يفتلونها بأَلسنتهم فيزيلونها عن المُنزَل الى المُحرَّف,أو يعطفونها بشبه الكتاب (235).

وقيل :يحّرفون الكتاب عن جهته, ويعدلون به عن القصد بألسنتهم(236) وقيل :يُحَّرفونَهُ عن مواضعه ,ويتأَوّلوُنه على غير تأويله , أويُبدِّلون كلام الله ويزيلونه عن المراد به , ليوهموا الَجَهلَة أنّهُ في كتابِ اللهِ ,أو يَنسِبوَنُه إلى الله ,وهو كِذْبٌ على الِله (237) وأَصُل اللَّيّ :الفتلُ.لوى الحبَل فَتَلُه.ولوى الشيء فالتوى وبلغوَا ملتوى الوادي:مُنحناه(238) وأَصله:العطف(239) والثَّنَّى(240) ولوى يده لَيّاً ولوياً على الأصل:ثناها.(241) ولواه دَينَه وبِدَينهِ لِيَّا (بفتح اللام وكسرها) ولِياناً(بالكسروالفتح) :مَطَلَهُ(242)

وقولهُ تعالى :((فمنِ افترى على اللهِ الكَذِبَ من بعدِ ذلكَ فاولئكَ هُمُ الظالمون))(243) .

فمِن افترى على الله الكذب :أي فمن كذب على الله ...))(244).يقال فرى فلانٌ الكَذبَ يفريه :إذا اختلَقهُ , والفِرْية من الكَذِب . وافترى الَكِذَب يفتريهِ))(245) . ومنهُ قولُه تعالى : ((أم يقولون افتراه)) (246)

والفرِيّ(بالكسر والتشديد) العجب (247) والأَمر العظيم (248) يقال : فلاٌن يفري الفرِيّ أي يأتي العجب .

وقال الله تعالى : ((لقد جئتِ شيئاً فَرِيّا))(249) قال الفرَّاء(250) : الفريّ: الأَمر العظيم. والعرب تقول تركته يفري الفريّ:إذا عمل العمل أو السّقَي فأجادَ (251) وتقول أفريتُ الثوبَ والحُلّـةَ إذا شققتْهُما وأخرجت مافيهما (252). فإذا قلت :فريتُ من غير ألفٍ ,فمعناه تقدير الشئ ومعالجتهُ وإِصلاحه، وأصل الفري :القطع (253) وقال الأصمعي :أَفرى الجلدَ :أذاَ مَّزقَهُ وخَرَقهُ وأَفسدَهُ .وفرى الأَديم يفريه فرياً, وفرى المزادة يفريها إذا اخرزها وأصلحها . وفريتُ القِربَـةَ والنَّطْـعَ .قطعتُهما وأَصلحتُهما .قال زهير :(254)

ولأَنتَ تفري ما خلقتَ وبعـ ضُ القومِ يخلقُ ثمَّ لايفري

ومعناه :أنتُ تُنَفَّذُ ما عزمتَ عليهِ وتقُّدرُهُ وهوَ مَثَلُ (255). وقد ذكرَ ابنُ منظورٍ اختلافَ ٱُللغويين في معنى (فَرى) و(أَفرى) وذهَب قائلاً : ((والمُتقنون من أهل اللغـةِ يقولون (فرى) للإِفساد ,و(أفرى) للاصلاح ومعناهما الشق .وقيل :أفراه :شقّهُ وأفسده وقطعه, فإذا أردتَ أَنَّـهُ قدّره وقطعَهُ للاصلاح قلتَ :فراه فرياً))(256) . هذه جملةٌ من المعاني الدالّـةِ على الأصلِ اللغويَّ للفعل (افترى) ومعناهُ اختلقَ الكَذِب على الله .

وقوله تعالى : ((لقد مَنّ الله على المؤمنين إذ بَعَثَ فيهم رسولاً مِنْ أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويُزَكِّيهم ويُعلمهُمُ الكتُابَ والحكمةُ وإنْ كانوا من قبلُ لِفيْ ضلالٍ مبين))(257)

المنّ : الميم والنون له أصلان عند ابن فارس . ((أحدُهُما يدلُّ على قطعٍ وانقطاع , والأخر يدلُّ على اصطناعٍ خير .الأوّل (المن) :القطع,ومنه يقال : مننتُ الحبل: قطعتُهُ.

قال اللهُ تعالى : ((لَهُمْ أَجرُ غيرُ ممنون))(258) .

والمنون:المنية,لأنها تنقص العدد وتقطع المدَد .والمنّ: الإعياء ,وذلك أنّ المُعيى ينقطعُ عَن السير .والأَصل الآخر تقول:مَنّ يمنُّ مناً إذا صَنَعَ صُنعاً جميلاً, ومن الباب الُمنّة, وهي القوّة التي بها قوام الانسانَ,ورُبَّما قالوا:مَنَ بيدٍ أسداها,إذا قَرَّع بها .وهذا يدلّ على أنّهُ قطعُ الإحسان ,فهو من الأول))(259) وعَلى الرغم من ذكر أصلين لغويين (للمنّ) يُستَشف من كلامه أن الأَصلَ الثاني مرجِعُه الأصلُ الأوّلُ وهو القطع . ومعنى (غير ممنون) في الآية : (اي لايُمَنُّ به عليهم) وقيل

:غير مقطوع.ولهُ معانٍ أخرى منها (المنّ) الذي يسقُطُ من السَّماء, والاعتداد ,والعَطاء .ومِنْ صفاته جلّ وَعَلا:المنّان, ومعناهُ: المُعطي ابتداءً.ولله المِنّةُ على عبادهِ ولامِنّةَ لأَحدٍ منهم عليه (260). والمَنَون :المَنية أو الموت وسُمِّيتْ كذلك لقطعها الحياة ,ويقال:منَّهُ المنون :قطعته القطوع وهي المنيه. قال أوس : (261)

كأَنْ لم يغنَ يوماً في رخاءٍ إذا ما المرءُ منَّتهُ المنونُ

وأَيَّدَ الطبرسي رأي ابن فارس في تأصيل (المن) وإرجاعه إلى معنى (القطع) ويتضح ذلك في قوله : ((وأصل المن القطع , يقال منّه يمنّهُ إذا قطعه ,والمنّ النَّعمهُ,لأنهُ يُقطع بها عن البلية يقال : مَنّ عليَّ بكذا أي استنقذني به ومما أَنا فيه والَمنُّ تكدير النعمة لأَنَّهُ قطع لها عن وجوبّ الشكر عليها , والمُنّة (بضم الميم)(262) . القُوَّة ,لأَنَّهُ يُقطع بها الأَعمال))(263) .

الخاتمة

قام البحث الموسوم ب(ألفاظ من القرآن الكريم أصلها اللغوي ودلالتها) على دراسة ألفاظٍ مختارة من آيات في سورتي البقرة وآل عمران دراسة دلالية وإِرجاعها إلى أصِلها الُّلغويّ أو أصولها اللغوية ولم يلزم الباحث نفسه في دراسة الأَلفاظ القرآنية كُلَّها في الآيات القرآنية المنتقاة ، بل اختار اللفظة الواحدة منها ، أو اللفظتين ، أو الثلاثة فأكثر من الاسماء والافعال المتصرفة أو لاهميتها في موضعها أكثر من غيرها كما أرى حتى استوى في مبحثين متواضعين وقد توصل إلى مايأتي :-

1. تعود اللفظة الواحدة إلى معنى لغوي واحد كفعل الامر (بَشِّرْ) واشتقاقه الى (بشرة الجلد) وقد تتعدد المعاني اللغوية في اللفظة الواحدة كالبغي أصلُهُ الطلب ، والحسد والفساد ، والظلم . والصَّلاة : أصلها الدعاء ، والتعظيم والرحمة ، واللزوم ، والصَّلا . والحَجّ ومشتقاتُهُ يعود إلى أربعة معانٍ : القصدُ ، والسَّنَةُ ، والَعظمُ المستدير حولَ العين ، والنكوصُ وقد يرجِّح الباحث معنىً من المعاني المتعددة أحيانا" ويذكر السبب .
2. تعود ألفاظ مختلفة الحروف والأَصوات إلى معنى لُغويَّ واحد ،كالفري ، والفلح ، والمن معناها واحد وهو (القطع) على الرغم من اختلافها وكذا(القرض)يعود إَلى المعنى نفسِه. والغَفْرُ ومشتقاتُه ، والكفر ومشتقاته والجنة ومشتقاتها كالجِنّة والجُنّة والجِنّ والجنون والجنين ، والسَّحَر والسَحْر(بفتح السين أو ضمها وسكون الحاء) وهي (الرئة) كُلّها تعود إلى معنى الاختفاء والستر والتغطية .
3. يمكن القول إنّ اللفظة الواحدة التي ترجع الى معنىً لغوي واحد سببه اشتهار ذلك المعنى بين القبائل المتعددة واتفاقهم عليه . أما تعدد المعاني اللغوية لّلفظةِ الواحدةِ منها فهذا يعني اختلاف القبائل في تلك المعاني ولكل قبيلة أو أكثر معنى لغوي تعارفوا عليه .

الهوامش

(1) البقرة /2

(2) ينظر تهذيب اللغة / (كتب) 4 : 3097 واساس البلاغة: 638 ومجمع البيان / 1 : 64

(3) ينظر تهذيب اللغة / (كتب) 4 : 3097 ومجمع البيان / 1 : 64 وانوار التنزيل واسرار التاويل / 1 : 36 ولسان العرب / 12 : 22

(4) ينظر لسان العرب / 12 : 24

(5) ينظر تهذيب اللغة / (كتب) 4 : 3097 واساس البلاغة: 638 ومجمع البيان / 1 : 64

(6) ينظر الكشاف / 1 : 19 و القاموس المحيط / (كتب) 132

(7) ينظر الكشاف / 1 : 19

(8) تفسير القران العظيم / 1: 57

(9) الشعر والشعراء / 92 وتفسير القران العظيم1 : 57 وينظر النابغة الذبياني شاعر المديح والاعتذار لعبد الغني خماس/40

(10) قائله ابو حية النميري واسمه هيثم بن ربيعة

(11) البيان والتبين /2 : 229 وفيه (فأرخت قناعا") ومجمع البيان / 1: 65 وزهر الاداب /1: 262

(12) البقرة :3

(13) لسان العرب /11(ق)،:354 – 355

(14) شرح ديوان حسان /199

(15) لسان العرب /11–355

(16) شرح ديوان الاعشى /113

(17) لسان العرب /11(ق) ،355

(18) من شعراء العصر الاموي وكان راوية الحطيئة ينظر شخصيات الاغاني /200

(19) لسان العرب /11(ق) ،355

(20) المصدر نفسه /11(ق) : 356

(21) المصدر نفسه /11(ق) : 356 –357

(22) قائله أيمن بن خريم ينظرهامش (1) من مجمع البيان /70/1 وغزالة مرأة شبيب من الخوارج قتله الحجاج /العراقين : البصرة والكوفةالحول القميط : التام فهي أشعلت نار الحرب سنة كاملة بسبب مقتل زوجها

(23) ينظرمجمع البيان /70:1 وأنوار التنزيل وأسرار التأويل /38:1.

(24) ينظر تهذيب اللغة /2049:2 ولسان العرب ،7 :397 –398 (صلا)

(25) لسان العرب /7:389 (صلا) .

(26) شرح ديوان الاعشى /107–108 وتهذيب اللغة /2049:2 ولسان العرب /7:397

(27) الاحزاب /56

(28) البقرة /157

(29) شرح ديوان الاعشى / ومجمع البيان /71:1 (واقبلها الريح من ظلها) وينظر اللسان /397:7

(30) لسان العرب /397/7

(31) تهذيب اللغة /2049:2

(32) لم أعثر على قائله ينظر مجمع البيان /190:1

(33) مجمع البيان /190:1

(34) مجمع البيان /190:1

(35) المصدر نفسه /191:1

(36) ينظر مجمع البيان /71:1

(37) مقاييس اللغة :4/454-455

(38) البقرة /5

(39) ينظر لسان العرب / 316:10 (فلح)

(40) المصدر نفسه

(41) المصدر نفسه

(42) شرح ديوان الاعشى/40 والتهذيب /3 :2826 (فلح) ولسان العرب /315:10

(43) ينظر التهذيب /3 : 2827 (فلح) و لسان العرب / 316:10 (فلح).

(44) العين /3/ 234 والمصدران السابقان . ومجمع البيان /1 : 75 .

(45) العين /233/3 والمصدران السابقان

(46) ينظر العين /233/2 والمنصدران السابقان

(47) ديوانه / 140 ومجمع البيان / 1: 75

(48) لم اعثر عليه في الديوان . ينظر مجمع البيان / 1 : 75

(49) ينظر التهذيب / 3/ 2826

(50) البقرة /6

(51) ديوانه / 172

(52) ينظر تهذيب اللغة :3160/4(كفر)

(53) لسان العرب /102:14 (نذر)

(54) ينظر مجمع الامثال /29:1(أعذرَ من أنذر) ولسان العرب /101:14

(55) لسان العرب /101:14

(56) البقرة /9

(57) ينظر التهذيب :994/1 (خدع)

(58) ينظر مجمع الامثال :260/1 (اخدع من ضب)

(59) لسان العرب 39:4

(60) المصدر نفسه

(61) المصدر نفسه

(62) النساء /142

(63) لسان العرب /39:4

(64) المصدر نفسه /38:4

(65) المصدر نفسه /38:4 (خدع) وينظر ديوان الشاعر /156

(66) ينظر أساس البلاغة / 393(شعر) ومجمع البيان /98:1

(67) البقرة /17

(68) الكشاف / 35:1وأنوار التنزيل وأسرار التأويل 49:1

(69) العنكبوت /43

(70) الكشاف / 35:1وأنوار التنزيل وأسرار التأويل 49:1

(71) المصدران السابقان

(72) ينظر القاموس المحيط /974 مثل

(73) الكشاف /35:1 وأنوار التنزيل وأسرار التأويل 49:1

(74) القاموس المحيط /454 (النور)

(75) يونس /5

(76) ينظر الكشاف /36

(77) ينظر الكشاف /36 وتفسير القرآن العظيم /70:1

(78) البقرة /18

(79) ينظر لسان العرب /410:7-411(صمم) ومجمع البيان /107:1

(80) ينظرمجمع البيان /106:1

(81) تهذيب اللغة /379:1 (بكم)

(82) المصدر نفسه

(83) المصدر نفسه

(84) ينظر المصدر نفسه

(85) البقرة /25

(86) ينظر الكشاف /48/1 ومجمع البيان :124/1 وأنوار التنزيل وأسرار التأويل /59:1

(87) ال عمران /21

(88) الكشاف /48:1 وينظر مجمع البيان :124:1

(89) الكشاف /48:1

(90) أنوار التنزيل وأسرار التأويل /59:1 وينظر ديوان الشاعر /174 وفيه(إذا ذكرت بظهر الغيب تأتيني)

(91) ينظر الكشاف/49:1 وانوار التنزيل واسرار التأويل /60:1

(92) ينظر مجمع البيان /124:1

(93) ينظر تهذيب اللغة /1574:2

(94) الاحزاب /37

(95) الاحزاب /28

(96) النساء /20

(97) تهذيب اللغة /1574:2

(98) النجم /45

(99) الانعام /143

(100) تهذيب اللغة /1574:2

(101) المصدر نفسه

(102) ينظر الديوان /166 وتهذيب اللغة /1574/2

(103) سورة (ق) :7

(104) تهذيب اللغة /1574/2

(105) شرح ديوان الاعشى /110 وتهذيب اللغة /1574:2

(106) محبو من الحباء وهو العطاء

(107) ينظر الكشاف 1: 50

(108) الأنبياء:34

(109) الأوجال:جمع وجل,وهوالخوف, ينظرتهذيب اللغة/384:4

(110) الكشاف/1: 51

(111) الواقعة /17

(112) ينظر تهذيب اللغة /1080:1

(113) أنوار التنزيل واسرار التأويل

(114) المصدر نفسه

(115) البقرة /245

(116) أساس البلاغة /599 (قرض)

(117) المصدر نفسه

(118) الكهف /17

(119) ينظر الكشاف /654:2

(120) القاموس المحيط / 340(الجر)

(121) المصدر نفسه /765 (الضعف)

(122) المصدر نفسه

(123) الملك /19 ، ينظر تهذيب اللغة / 2872:3- 2873 (قبض) ولسان العرب /11: 15-13

(124) ينظر تهذيب اللغة / 2872:3- 2873 (قبض) ولسان العرب /11: 15-13

(125) لسان العرب /408:1 (بسط)

(126) المصدر نفسه / 1: 409-408 (بسط)

(127) آل عمران / 6

(128) ينظر تهذيب اللغة /2: 1959 ومجمع البيان

(129) تهذيب اللغة / 2: 1384

(130) المصدر نفسه

(131) المصدر نفسه

(132) المصدر نفسه

(133) المصدر نفسه /2/ 1383

(134) مجمع البيان /2 : 295

(135) تهذيب اللغة / 2: 1799 ولسان العرب /7: 248

(136) لسان العرب /185:7

(137) آلعمران /7

(138) ينظر لسان العرب /1: 218 -219

(139) القاموس المحيط(زيغ)/722

(140) المصدر نفسه (فتن)/1125-1126

(141) تهذيب اللغة /232:1

(142) المصدر نفسه

(143) المصدر نفسه ومجمع البيان/296:2

(144) شرح ديوان الاعشى /10 وتهيب اللغة 1/233 ومجمع البيان/296:2

(145) تهذيب اللغة /233:1

(146) تهذيب اللغة / 1404

(147) المصدر نفسه

(148) ال عمران /13

(149) ينظر مجمع البيان / 2: 187 وأنوار التنزيل واسرار التأويل : 1/ 320

(150) تهذيب اللغة / 1: 95-96

(151) مجمع البيان /308:2

(152) المصدر نفسه

(153) آل عمران /16

(154) تهذيب اللغة (غفر)/2679:3 ولسان العرب (غفر)/91/10

(155) الكتاب /371:1 ولسان العرب /92:10

(156) لسان العرب /92:10

(157) اساس البلاغة (غفر)/540 ولسان العرب /92:10

(158) ينظر المصدران السابقان

(159) شرح ديوان زهير /16 اساس البلاغة (غفر) / 541

(160) اساس البلاغة

(161) ال عمران /17

(162) أساس البلاغة (صبر) /411

(163) ينظر تهذيب اللغة (صبر)/2 :1972 وينظر مجمع البيان : 315:2

(164) أساس البلاغة (صدق) 417

(165) العين (صدق /56:5

(166) المصدر نفسه

(167) لسان العرب (قنت، /314:11

(168) البقرة /116

(169) العين (نفق) 177/5

(170) ينظرمجمع البيان /313:2

(171) آل عمران / 18

(172) العين / 3 :398

(173) المصدر نفسه

(174) البروج / 3

(175) العين / 398

(176) القاموس المحيط / 1062

(177) المصدر نفسه

(178) مجمع البيان / 2: 318

(179) ينظر معاني القرآن واعرابه للزجاج / 1: 325

(180) معاني القرآن واعرابه للزَّجَّاج / 1: 325 –326 وينظر الكشاف /1: 155 –156 ومجمع البيان /2:
318 – 319 وانوار التنزيل واسرار التأويل / 2: 9 وتفسير القرآن العظيم /1: 326–363

(181) ينظر مجمع البيان /319/2 وينظر تفسير القرآن العظيم /1: 362-363

(182) آل عمران / 19

(183) ينظر لسان العرب (دين) /4: 458 – 462 والقاموس المحيط (الدين) / 1104

(184) لسان العرب (دين) /4: 458

(185) تهذيب اللغة / 2: 1138 و لسان العرب (دين) /4: 458

(186) لسان العرب / 4: 459 (دين)

(187) المصدر نفسه /4: 460

(188) المصدر نفسه /4: 460 وينظر مجمع الامثال /2: 155

(189) لسان العرب / 4: 460

(190) ينظر تهذيب اللغة /1: 367 – 368 (بغي)

(191) المصدر نفسه /1: 367

(192) مقاييس اللغة / 271:1

(193) المصدر نفسه /272:1

(194) المصدر نفسه /1/272 وشرح ديوان الحماسة للتبريزي /221:1

(195) ينظر الكشاف /157:1وينظر أنوار التنزيل واسرار التأويل /10:2

(196) آل عمران / 33- 34

(197) ينظر تهذيب اللغة /2022:2 وينظر مجمع البيان /341:2

(198) ينظر تهذيب اللغة / 1277:2

(199) مقايس اللغة /2: 352-353

(200) تهذيب اللغة / 1277:2

(201) آل عمران /44

(202) ينظر تهذيب اللغة /4: 3851 ومجمع البيان /2: 357 ينظر العين /320:3

(203) ينظر تهذيب اللغة /4: 3851 ومجمع البيان /2: 357

(204) النحل/68

(205) الزلزلة /5

(206) العين /320/3 وفيه ((وحى لها ...))

(207) ينظر تهذيب اللغة /3852:4

(208) مريم /11

(209) ينظر العين / 320/3

(210) المصدر نفسه

(211) المصدر نفسه

(212) تهذيب اللغة /3852:4

(213) ينظر ديوان الشاعر /163 وتهذيب اللغة 8352:4

(214) تهذيب اللغة 8352:4

(215) مقاييس اللغة /6: 93

(216) المصدر نفسه

(217) آل عمران /44

(218) العين 174/5 وينظر الكشاف / 164:1 ومجمع البيان 358:2 وانوار التنزيل واسرار التأويل /107:2 وتفسير القران العظيم/372:1

(219) مقاييس اللغة/187:5 (كفل)

(220) آل عمران / 37

(221) مقاييس اللغة / 188:5

(222) تهذيب اللغة /4: 3166-3167

(223) ينظر تهذيب اللغة / 1042:1

(224) القاموس المحيط /1017

(225) آل عمران /65

(226) العين /10:3

(227) تهذيب اللغة /746:1

(228) العين /3: 10 وينظر تهذيب اللغة /745:1

(229) مقاييس اللغة /29:2

(230) المصدر نفسه

(231) ينظر لسان العرب /54:3

(232) المصدر نفسه

(233) آل عمران / 78

(234) الكشاف 172:1

(235) أنوار التنزيل واسرار التأويل/ 24:2

(236) مجمع البيان /399:2

(237) تفسير القرآن العظيم / 1: 384

(238) أساس البلاغة /688

(239) أنوار التنزيل واسرار التأويل/2 : 24

(240) لسان العرب /2: 386 (لوى)

(241) المصدر نفسه

(242) المصدر نفسه

(243) آل عمران /94

(244) تفسير القرآن العظيم /1:390

(245) تهذيب اللغة 3:2757

(246) يونس /38

(247) تهذيب اللغة / 3:2755

(248) المصدر نفسه / 3: 2756

(249) مريم /27

(250) ينظر معاني القرآن للفراء /2: 141 تهذيب اللغة / 3: 2756

(251) المصدران السابقان

(252) ينظر تهذيب اللغة / 3: 2756 و لسان العرب / 10: 255

(253) المصدران السابقان

(254) تهذيب اللغة / 3:2756 ولسان العرب /10: 255 وينظر شرح ديوان زهير /94

(255) ينظر لسان العرب /10: 255

(256) لسان العرب / 10: 255

(257) آل عمران /164

(258) فصلت /8

(259) مقايس اللغة /5: 267

(260) تهذيب اللغة /4: 346 وينظر اساس البلاغة / 721

(261) المصدر نفسه (تهذيب اللغة) /4: 346

(262) زائدة على النص للتوضيح .

(263) مجمع البيان /2: 520

ثبت المصادر

1. القرآن الكريم
2. أساس البلاغة – جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزّمخشري(ت538 هـ) – دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان – ط1–1422هـ–2001م .
3. أنوار التنزيل وأسرار التأويل – ناصر الدين ابو الخير عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي البضاوي (ت 691 هـ) – دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان .
4. البيان والتبيين – أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ) – تحقيق عبدالسلام هارون – دار الفكر – بيروت – ط4 .

5. تفسير القرآن العظيم – أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774هـ) – دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان .

6. تهذيب اللغة – أبومنصورمحمد بن أحمد الأَزهري (ت370هـ)– تحقيق د. رياض زكي قاسم دار المعرفة – بيروت لبنان – ط1–1422 هـ –2001 م.

7. ديوان الحطيئة – شرح ابي سعيد السكري – رواية ابن حبيب عن ابن إلاعرابي – دار صادر – بيروت – 1401 هـ –1981 م .

8. ديوان عمرو بن معد يكرب الزبيدي – هاشم الطعان – مديرية الثقافة العامة / وزارة الثقافة والاعلام سابقا" – سلسلة كتب التراث (14) .

9. ديوان لبيد بن ربيعة العامري – دار صادر – بيروت .

10. زهر الاداب وثمرالالباب– أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني (ت453 هـ)شرح الدكتور زكي مبارك – تحقيق محيي الدين عبد الحميد – دارالجيل– بيروت – لبنان .

11. شخصات الأَغاني – مطبوعات المجمع العلمي العراقي – تأليف د. داود سلّوم ود. نوري حمودي القيسي .

12. الشعر والشعراء – أبومحمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الِدينَوَري – تحقيق د.مفيد قميحة والأُستاذ نعيم زرزور– دار الكتب العلمية –بيروت لبنان –ط2 –1405 هـ–1985م .

13. شرح ديوان الأَعشى –إبراهيم جزيني –دار الكاتب العربي –بيروت – لبنان – ط1 –1388 هـ –1968 م .

14. شرح ديوان حسّان – تحقيق عبدالرحمن البرقوقي – دار الاندلس للطباعة والنشر – بيروت –1978

15. شرح ديوان الحماسة .ابو بكر زكريا يحيى بن علي التبريزي المشهور بالخطيب التبريزي (ت 502 هـ) – عالم الكتب – بيروت .

16. شرح ديوان زهير بن ابي سُلمى – أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني ثعلب (ت 291 هـ) – نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة 1963 هـ –1944 – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة –1384 هـ 1964 م .

17. العين _ ابو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ) – تحقيق د. مهدي المخزومي ود. أبراهيم السامرائي – دائرة الشؤون الثقافية – وزارة الثقافة والاعلام سابقا" .

18. القاموس المحيط – مجد الدين محمد بن يعقوب القيروز آبادي (ت 817 هـ) – إعداد وتقديم محمد عبدالرحمن المرعشلي – دار إحياء التراث العربي – بيروت –لبنان .

19. الكتاب أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت 180) – تحقيق عبدالسلام محمد هارون عالم الكتب – بيروت .

20. الكشاف – أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري – دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان – صححه د. عبدالرزاق المهدي –ط1 –1404 هـ –2003 م .

21. لسان العرب_ابن منظور– دار إحياء التراث العربي– مؤسسة التاريخ العربي بيروت–لبنان ط3 .

22. مجمع الامثال – أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري الميداني (ت 518 هـ) – تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد – دار القلم – بيروت .

23. مجمع البيان لعلوم القرآن – أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت548هـ)مؤسسة الهدى والنشر والتوزيع – الجمهورية الاسلامية في إيران – طهران طبعة جديدة بالأوفست .

24. معاني القرآن وإعرابه للزجاج – أبو إسحاق إبراهيم بن السَّرِي (ت 311هـ) تحقيق د.عبدالجليل عبدة شلبي – دار الحديث – القاهرة –1422 هـ –2004 م .

25. معاني القرآن أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء (207هـ) – دار التراث العربي – بيروت – لبنان –أعتنى به فاتن محمد جليل اللّبّون – ط1 –1424 هـ–2003م .

26. مقاييس اللغة – أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395 هـ) تحقيق – عبدالسلام هارون – مكتب الاعلام الاسلامي – قم شارع ارم – طهران شارع ثامر خسرو – زقاق حاج نايب – سوق خاتمي .

27. النابغة الذبياني شاعر المديح والاعتذار – عبدالغني خماس – مكتبة النهضة – بغداد – ط1 1988 .

نظريّة الوضع الاصطلاحيّ عند أصوليّي الإماميَّة – دراسة لسانيَّة معاصرة

م.د. حيدر سلمان جواد
الجامعة المستنصرية– كلية التربية

2

من المعلومِ بداهةً أنَّ الفلاسفةَ واللغويّينَ على تعاقُبِ دُهُورِهِم واختلافِ انتماءاتِهِم، كانت تجمعُهُم وجهتا نَظَرٍ رئيستانِ في مسألةِ نشأةِ اللغةِ: الأُولى تقولُ بالنشأةِ التوقيفيَّةِ للغةِ، والثانيةُ تقولُ بالنشأةِ الاصطلاحيَّةِ لها، وكانَ القولُ بالنشأةِ الاصطلاحيَّةِ للغةِ قديمًا قدمَ الفكرِ البشريِّ، فهاهم

بعضُ فلاسفةِ اليونانِ يرونَ أنَّ نشأةَ اللغةِ كانَتْ عمليَّةً اصطلاحيَّةً، ويمثِّلُهُم أرسطو الذي كانَ يرى أنَّ للألفاظِ معنًى اصطلاحيًّا ناجمًا عن اتِّفاقٍ أو تَرَاضٍ بينَ البشرِ(1).

أمَّا لغويُّونا العربُ، فقد كانَ بعضُهُم يرى هذا الرأيَ كذلكَ، ولعلَّ في مقدمتِهِم ابنَ جنّي الذي نصَّ على ((أنَّ أكثرَ أهلِ النَّظَرِ على أنَّ أصلَ اللغةِ إنَّما هو تواضُعٌ واصطلاحٌ، لا وَحْيٌ وتوقيفٌ))(2).

وقال في موضعٍ آخَرَ من كتابِهِ (الخصائص) مُعبِّرًا عن هذه الفكرةِ: إنَّ أهلَ اللغةِ ((ذهبوا إلى أنَّ أصلَ اللغةِ لا بدَّ فيهِ من المُوَاضَعَةِ، قالوا: وذلكَ كأن يجتمِعَ حكيمانِ أو ثلاثةٌ فصاعدًا، فيحتاجوا إلى الإبانةِ عن الأشياءِ المعلوماتِ، فيضعوا لكلِّ واحدٍ منها سمةً ولفظًا، إذا ذُكِرَ عُرِفَ بهِ مُسمَّاهُ، ليمتازَ من غيرِهِ، وليُغنَى بذكرِهِ عن إحضارِهِ إلى مَرْآة العينِ... فكأنَّهم جاءوا إلى واحدٍ من بني آدمَ فأومئوا إليه، وقالوا: إنسان إنسان إنسان، فأيَّ وقتٍ سُمِعَ هذا اللفظُ عُلِمَ أنَّ المرادَ بهِ هذا الضَّرْبُ من المخلوقِ، وإن أرادوا سمةَ عينِهِ أو يدِهِ أشاروا إلى ذلكَ، فقالوا: يدٌ، عينٌ، رأسٌ، قدمٌ، أو نحو ذلك، فمتى سُمِعَتِ اللفظةُ من هذا عُرِفَ معنيُّها، وهَلُمَّ جرًّا فيما سوى هذا من الأسماء، والأفعال، والحروف))(3).

واضحٌ من النصِّ المتقدِّمِ أنَّ ابنَ جنّي يحاوِلُ أن يقدِّمَ لنا الكيفيَّةَ المفترَضَةَ للنشأةِ الاصطلاحيَّةِ للغةِ، التي تعتمِدُ في جزءٍ أصيلٍ منها على حضورِ الإشارةِ باليدِ. ولمَّا كان الباري – عزَّ وجلَّ – تستحيلُ الإشارةُ عليهِ تنزيهًا لهُ عن التجسيمِ؛ فلذا يصبِحُ من البعيدِ الاعتقادُ بأنَّ اللهَ هو الواضعُ للغةِ ((قالوا: والقديمُ سبحانَهُ لا يجوزُ أن يُوصَفَ بأن يُواضِعَ أحدًا من عبادِهِ على شيءٍ؛ إذ قد ثَبَتَ أنَّ المُواضَعَةَ لا بدَّ مَعَهَا من إيماءٍ وإشارةٍ بالجارحةِ، نحوَ المُومَأ إليهِ والمشارِ نحوَهُ، والقديمُ سبحانَهُ لا جارحةَ لهُ، فيصحَّ الإيماءُ والإشارةُ بها منهُ؛ فبَطَلَ عندهم أن تصحَّ المُواضَعَةُ على اللغةِ منهُ تَقَدَّسَتْ أسماؤُهُ))(4).

ومعلومٌ أنَّ أكثرَ الفرقِ العقائديَّةِ التي تَبَنَّت نظريَّةَ الوضعِ البشريِّ للغةِ هي فرقةُ المعتزلةِ، ومن الجديرِ بالإشارةِ هنا إلى أنَّ تبنِّي المعتزلةِ لهذهِ النظريَّةِ إنَّما تكمُنُ وراءَهُ قضيَّةٌ عقائديَّةٌ أكبرُ وأعمقُ بالنسبةِ إليهم، هيَ قضيَّةُ قِدَمِ الكلامِ الإلهيِّ وحدوثِهِ. وبما أنَّ الكلامَ الإلهيَّ صفةٌ من صفاتِ الفعلِ لا من صفاتِ الذاتِ الملازِمَةِ لِقدَمِ اللهِ – سبحانَهُ وتعالى – فهذا يعني أنَّ اللغةَ لم تنشأْ من عندِ اللهِ، بل هي فعلٌ بشريٌّ مَحْضٌ(5).

وقد كانت للأصوليِّينَ عمومًا وقفاتٌ وتأمُّلاتٌ عميقةٌ في ميادينِ اللغةِ كلِّها، ولا سيَّما البحوثِ المتعلِّقةِ بالدلالةِ وأنواعِها وطريقةِ نشأتِها. ويُؤكِّدُ هذا المعنى أنَّنا نجدُ أنَّ الكثيرَ من مصنَّفاتِ الأصوليِّينَ تبدأُ بمقدِّماتٍ لغويَّةٍ، شَغَلَتْ صفحاتٍ كثيرةً في تلكَ المصنَّفاتِ(6).

ولقد بلغَتْ عنايةُ الأصوليِّينَ باللغةِ وعلومِها حدًّا جعلهم يقولونَ: إنَّها ((عُمدةُ علومِ الاجتهادِ وبالتبحُّرِ فيها وعدمِهِ تتفاوَتُ النُّقَّادُ))(7).

وبناءً على ما تقدَّمَ فقد أصبحتِ العنايةُ بعلومِ اللغةِ والنحوِ فرضَ كفايةٍ على من يرومونَ الخوضَ في ميدانِ الأُصولِ(8).

وهكذا أصبحَ للأصوليِّينَ أثرٌ واضحٌ في الدراساتِ اللغويَّةِ والنحويَّةِ، فقد أغنوا تلكَ الدراساتِ بكثيرٍ من المُصطلحاتِ التي تدلُّ على وَعْيٍ وحِذْقٍ بعيدينِ(9).

إنَّ كلَّ ما قلناهُ يصدقُ على الأصوليِّينَ عمومًا وعلى أصوليِّي الإماميَّةِ خصوصًا، فدراساتُهُم الحَوْزَوِيَّةُ حَمَلَتِ العُمْقَ كلَّهُ، إلاَّ أنَّ ذلكَ الجهدَ الكبيرَ لم يُتَحْ لهُ أن يطَّلِعَ عليهِ الآخرونَ؛ لأنَّهُ لم يكن مُبوَّبًا ذلك التبويبَ الذي اعتمدتْهُ الدراساتُ المعاصِرةُ؛ ولذا صار لِزامًا علينا أن نُطْلِعَ الدارسينَ على ذلكَ الجَهْدِ، ونكسوه حلةَ الدراساتِ المُعاصرَةِ؛ حتَّى يكونَ ركنًا منهجيًّا رئيسًا في النظريَّةِ المعرفيَّةِ الإنسانيَّةِ(10).

وقبلَ الخوضِ في آراءِ أُصوليّي الإماميَّةِ المتعلِّقةِ بالنشأةِ الاصطلاحيَّةِ للغةِ، لا بدَّ لنا أن نُشيرَ أوّلاً إلى أنَّ أصوليّي الإماميَّةِ المعاصرينَ عندما درسوا هذِهِ القضيَّةَ ميَّزوا بينَ أمرينِ هما: حقيقةُ الواضعِ وحقيقةِ الوضعِ، وسنلتزمُ في بحثِنا لدراساتِهِم المتعلِّقةِ بهذهِ المسألةِ بهذا التقسيمِ، وسنبدأ الحديثَ أوّلاً عن حقيقةِ الواضعِ، ثم نُتْبِعُهُ بالحديثِ عن حقيقةِ الوَضْعِ.

حقيقةُ الواضِعِ:

في مقدِّمةِ أصوليّي الإماميَّةِ الذين نصُّوا على أنَّ الواضِعَ الحقيقيَّ للغةِ هو الإنسانُ: الشريفُ المُرتَضَى (ت413هـ) الذي يقولُ: ((إنَّ الألفاظَ العربيَّةَ إنَّما تُفيدنا بالتواضُعِ من أهل اللغةِ، وتواضُعُهُم يتبَعُ اختيارَهُم ، وليسَ هناكَ وجوبٌ))(11).

واضحٌ من النصِّ المتقدِّمِ أنَّ المرتضى ينصُّ على النشأةِ الاصطلاحيَّةِ للغةِ كما بيَّنَّا، وواضحٌ منهُ كذلكَ أنَّ الشريفَ كغيرِهِ من الذين نصُّوا على النشأةِ الاصطلاحيَّةِ؛ ليذهبوا إلى أنَّ العلاقةَ بينَ الدالِّ والمدلولِ علاقةٌ اصطلاحيَّةٌ أَوْجَدَها واضِعُ اللغةِ نفسُهُ، ولا تُوجَدُ صلةٌ حقيقيَّةٌ بينَ الدالِّ والمدلولِ. والذي يؤكِّدُ هذا المعنى حديثُ الشريفِ المُرتَضَى عن جوازِ انتقالِ اللفظِ من الحقيقةِ إلى المجازِ، ومن المجازِ إلى الحقيقةِ، فهذا الانتقالُ طالما صارَ ممكنًا، فإنَّهُ – بلا شكٍّ – يُصبحُ

دليلاً على أنَّ تلكَ الصلةَ بينَ الاسمِ والمُسمَّى صلةٌ غيرُ حقيقيَّةٍ وقابلةٌ للتغيُّرِ، بل إنَّ الرجلَ ينصُّ على أنَّ إمكانيَّةَ قَرْنِ لفظٍ بمدلولِهِ قابلٌ للمُغايَرَةِ في أصلِ الوضعِ، يقول: ((واعْلَمْ أنَّ الحقيقةَ يجوزُ أن يقِلَّ استعمالُها، ويتغيَّرَ حالُها فيصيرَ كالمجازِ، وكذلكَ المجازُ غيرُ ممتنعٍ أن يكثُرَ استعمالُهُ في العرفِ، فيلحَقَ بحكمِ الحقائقِ، وإنَّما قُلنا ذلكَ من حيثُ كانَ إجراءُ هذهِ الأسماءِ على فوائدِها في الأصلِ ليسَ بواجِبٍ، وإنَّما هو بحسبِ الاختيارِ، وإذا صحَّ في أصلِ اللغةِ التغييرُ والتبديلُ، فكذلكَ في فروعِها، والمنعُ من جوازِ ذلكَ مُتَعذِّرٌ))(12).

وقد تحدَّثَ بعضُ تلامذته عن نشأةِ اللغةِ، وكان من أبرزِهم الشيخُ الطوسيُّ (ت460هـ) الذي ذَهَبَ في أحدِ مواقِفِهِ، وهو تفسيرُ قولِهِ تعالى: (**(وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا)**)(13) إلى أنَّ تلكَ النشأةَ كانت بتوقيفٍ من اللهِ تعالى، يقول: ((وظاهِرُ الآيةِ وعمومُها يدلُّ على أنَّهُ علَّمَهُ جميعَ اللغاتِ... فأَخَذَ عنهُ ولدُهُ اللغاتِ، فلمَّا تفرَّقوا تكلَّم كلُّ قومٍ منهم بلسانٍ أَلِفُوهُ واعتادُوهُ، وتطاوَلَ الزَّمانُ على ما خالَفَ ذلكَ، فَنَسُوهُ...))(14).

وعلى الرَّغْمِ من هذا الإشعارِ بأنَّ اللغةَ كانَتْ بتوقيفٍ منَ اللهِ تعالى إلاَّ أنَّ الشيخَ الطوسيَّ يعودُ؛ ليُذَكِّرَ بأنَّ قولَهُ: ((وعَلَّمَ)) هو من بابِ القدرةِ التي خَلَقَها اللهُ في آدَمَ – عليه السلامُ – وقد جعلَتْهُ متمكِّنًا من أن يبتدِعَ لكلِّ شيءٍ اسمًا يُشاكِلُهُ، يقولُ الشيخُ الطوسيُّ: ((إنَّ الإعلامَ قد يكون بخَلْقِ العِلْمِ الضروريِّ في القلبِ، كما خَلَقَ اللهُ من كمالِ العقلِ والعلمِ بالمشاهداتِ، وقد يكونُ بنصبِ الأدلَّةِ للشيءِ. والإخبارُ هو: إظهارُ الخبرِ، عُلِمَ بِهِ أو لم يُعْلَمْ، ولا يكونُ مُخبِرًا بما يُحدِثُهُ من العلمِ في القلبِ، كما يكونُ مُعلِمًا كذلكَ))(15).

وقد لخَّصَ الطوسيُّ كيفيَّاتِ تعليمِ اللهِ للناسِ بكيفيتينِ: الأُولى بالضرورةِ، أي: بالإلهامِ الذي يتنزَّلُ على الإنسانِ من غيرِ إرادةٍ منهُ، والثاني بالدلالةِ، أي: بالاستدلالِ العقليِّ والتواضُعِ والاصطلاحِ(16).

نخلُصُ ممَّا تقدَّمَ إلى أنَّ الشيخَ الطوسيَّ كانَ موقفُهُ من قضيةِ النشأةِ متدرِّجًا، فقد قالَ: إنَّ ظاهرَ الآيةِ وعمومَها يدلُّ على أنَّها نشأَتْ بتوقيفٍ من اللهِ، ثمَّ عادَ ليقولَ إنَّها قد تكونُ من بابِ الأشياءِ الضروريَّةِ التي أَوْدَعَها اللهُ في ذِهنِ بني الإنسانِ؛ ليُمكِّنَهُم من إدراكِ حاجاتِهِم في هذِهِ الحياةِ، ثمَّ انتهى إلى أنَّ تلكَ النشأةَ قد تكونُ تواضُعًا واصطلاحًا من الناسِ.

ولعلَّ ما يؤيِّدُ أنَّ الشيخَ الطوسيَّ لم يكن يستبعِدُ أنَّ اللغةَ قد نشأَتْ نشوءًا اصطلاحيًّا ذلكَ الفَصلُ المُطلَقُ بينَ الاسمِ والمُسمَّى. ونحن نعلَمُ أنَّ أغلبَ من كان يتبنَّى نظريَّةَ التوقيفِ كان ينزِعُ إلى التوحيدِ بينَ الاسمِ والمُسمَّى، يقولُ: ((وقد يعرِفُ الاسمَ مَن لا يعرِفُ المُسمَّى، والاسمُ يكونُ

مُدرَكًا وإن لم يُدرَكِ المُسمَّى، والاسمُ يُكتَبُ في مواضِعَ كثيرةٍ، والمُسمَّى لا يكونُ إلاَّ في موضِعٍ واحدٍ، ولو كان الاسمُ هو المُسمَّى، لكانَ إذا قالَ القائِلُ: (نارٌ) احترَقَ لسانُهُ، وإذا قالَ (عَسَلٌ) وَجَدَ الحلاوَةَ في فمِهِ، وذلكَ تَجَاهُلٌ))(17).

ولا يُعدِمُنا الشيخُ الطوسيُّ وسيلةً نستطيعُ من خلالِها أن نقولَ أنَّ الرجلَ ممَّن كانَ يقولُ بالنشأةِ الاصطلاحيَّةِ للغةِ، فها هو – في سياقِ توحيدِهِ بينَ نُظُمٍ دلاليَّةٍ مُختلِفةٍ – ينتهي إلى القولِ بأنَّ مَنشَأَ تلكَ الدلالاتِ، ومنها اللغةُ قد يكونُ التواضُعُ أو البُرهانُ، يقول: ((والعلامةُ صورةٌ يُعلَمُ بها المعنى من خطٍّ أو لفظٍ أو إشارةٍ أو هيأةٍ، وقد تكونُ وَضْعِيَّةً ، وقد تكونُ برهانيَّةً))(18).

ومن أصوليّي الإماميَّةِ الذين تكفَّلوا بعرضِ الآراءِ المتعلِّقةِ بنشأةِ اللغةِ العلامةُ الحليُّ (ت726هـ)، وقد حصرها بأربعةِ آراء، هيَ:

الأوّل: يتعلَّقُ بالقائلينَ بالتوقيفِ، ونسبَهُ إلى أبي الحسنِ الأشعريِّ وابنِ فَوْرَك والظاهريَّةِ وجماعةٍ من الفقهاءِ))(19).

والثاني: متعلِّقٌ بآراءِ القائلينَ بالاصطلاحِ ونسبَهُ إلى أبي هاشمٍ وأصحابِهِ وجماعةٍ من المتكلِّمينَ. وذكر أنَّهم يذهبونَ إلى أنَّ اللغةَ نشأَتْ نشوءًا اصطلاحيًّا، وكانت هذِهِ النشأةُ ((إمَّا من واحدٍ أو جماعةٍ تواطؤوا على وضعِ هذهِ الألفاظِ لمعانيها، ثُمَّ عرَّفوا غيرَهم بذلكَ الوضعِ بالإشاراتِ والقرائنِ، كالأطفالِ والآخرينَ الذين يتعلَّمونَ الوضعَ بسببِ التكرارِ))(20).

والثالث: متعلِّقٌ بالقائلينَ بأنَّ اللغةَ كان بعضُها اصطلاحيًّا وبعضُها توقيفيًّا، ((واختلفوا، فقالَ الأُستاذُ أبو إسحاقَ: القَدَرُ الضروريُّ الذي يَقَعُ بهِ الاصطلاحُ توقيفيٌّ، والباقي اصطلاحيٌّ))(21).

والرابع: متعلِّقٌ بالقائلينَ بأنَّ اللغةَ بدأَتْ بالاصطلاحِ، والباقي بالتوقيفِ، ((والجُمهورُ من المحقِّقينَ توقَّفوا هنا، وهو اختيارُ القاضي أبي بكرٍ والغزاليِّ))(22).

وبعد أنِ انتهى من عَرْضِ هذهِ الأقوالِ الأربعةِ بَدَأَ بعرْضِ أدلَّةِ كلِّ فريقٍ منها، والردِّ عليها(23)؛ لينتهيَ إلى القولِ بأنَّ كلا الكلامينِ المتعلِّقينِ بالتوقيفِ وبالاصطلاحِ كلامٌ ضعيفٌ، فالأَولى التوقُّفُ عن الحديثِ عن ترجيحِ أحدِ الوجهينِ، فكلاهُما جائزٌ، وإنْ كانَ الحليُّ يرجِّحُ القولَ بالتوقيفِ. وإذْ قد ظَهَرَ ضعفُ الكلامَينِ، فالأَقربُ التوقُّفُ، وتجويزُ كلِّ واحدٍ منهما، وإنْ كانَ التوقيفُ أَقوى(24).

ومن الذينَ تبنَّوا القولَ بالنشأةِ الاصطلاحيَّة للغةِ السيِّد محمَّد باقر الصَّدر (ت1400هـ) و خُلاصةُ رأيِهِ في هذِهِ المسألةِ ((أنَّ دلالةَ الأصواتِ على مدلولاتها بدَأَتْ في حياةِ الإنسانِ من دون وَعْيٍ من قِبَلِ الإنسانِ في البدء، إذ إنَّ أصواتاً مثل الزئيرِ، والنهيقِ، والخريرِ، وغيرِها من الأصواتِ،

اقترنَتْ في حياةِ الإنسانِ مرارًا بمعانيها، وحينئذٍ صَارَ لها دلالةٌ على تلكَ المعاني المعيَّنـةِ، من دونِ تدخُّلٍ من الإنسانِ. و الذي حصل بعد ذلك أنَّ الإنسانَ انتبهَ فجأةً، فوجد أنَّـهُ متى ما سمعَ الزئيرَ يلتفت إلى كلمةِ (الأَسَد) ويتصوَّر الأَسَدَ؛ لأنَّـهُ اقترنَ في ذهنِـهِ. إذن فصوتُ الزئيرِ يسبِّبُ تصوُّرَ الأسدِ، وحينما أرادَ أن يُفْهِمَ شخصًا آخَرَ معنى الأسدِ استعمَلَ الزئيرَ، فلعلَّ النكتةَ التي نبَّهتْهُ إلى المطلبِ هو عبارةٌ عن تلكَ الاقتراناتِ الطبيعيَّةِ، القائمة على الصدفة التي وقعت في حياتِـهِ بينَ أصواتِ الحيواناتِ وأشباهها، وبينَ معاني تلكَ الحيواناتِ، ومن هنا التفتَ إلى أنَّـهُ بالإمكانِ أن يدلَّ الصوتُ على معنًى، فانفتح بذلكَ عليهِ بابُ الخيرات، فلا يحتاجُ تفسيرُ ذلكَ إلى إلهامٍ مُباشرٍ من قبلِ اللهِ تعالى))(25).

واضحٌ أنَّ صاحبَ هذِهِ النظريَّةِ يذهبُ إلى أنَّ بدايةَ نشأةِ اللغةِ تستندُ إلى نظريَّةِ المحاكاةِ الصوتيَّةِ، والواقعُ أنَّهُ يصعُبُ الركونُ إلى هذِهِ النظريَّةِ؛ لأنَّ أغلب ألفاظِ اللغةِ لا يُمكنُ التعامُلُ مَعَها على وَفْقِ هذِهِ النظريَّةِ.

ويزيدُ صاحبُ التمهيدِ في شرحِ فكرتِهِ الذاهبةِ إلى أنَّ اقترانَ الألفاظِ بمدلولاتِها كانَ عمليَّةً عفويَّةً غيرَ واعيةٍ، وأنَّ للصدفةِ اثراً بالغاً فيها قائلاً: ((إنَّها نشأَتْ من حيثُ لا يدري الإنسانُ؛ لأنَّ خلالَ تجربةِ الإنسانِ (الزئير بالصدفة)، أصبحَ دالاًّ على معنًى من المعاني، لأنَّـهُ اقترَنَ مـعَ الأسدِ كثيرًا، فأصبحَ دالاًّ عليـهِ، وبالتالي صـارَ دالاًّ علـى الرجلِ الشجاعِ، وهكذا نـشأَتِ اللغـةُ، وتكوَّنَـتْ ألفاظٌ، وأَخَذَ الواضِعُ بعدها يستعينُ بهذِهِ الألفاظِ في مقامِ الوضعِ، إذن فلا إشكالَ))(26).

والحقُّ أنَّ لجوءَ صاحبِ التمهيدِ إلى القولِ بأنَّ انعقادَ اللفظِ بالمعنى أمرٌ جاءَتْ بِهِ الصدفةُ إنَّما يرجعُ إلى أنَّهُ لم يجد ما يُمكِنُ أن يكونَ علَّةً حقيقيَّةً يربطُ فيها الدالَّ بمدلولِهِ. وللمعتزلةِ ومعهم ابن جني(27) رأيٌ في هذهِ المسألةِ مفادهُ أنَّ اللفظَ إنَّما تنعقدُ صلتُهُ بمعناهُ عن طريقِ الإشارةِ باليدِ.

ويبدو أنَّ هذا الرأيَ أقربُ إلى السدادِ من غيرِهِ، وإلاَّ فإنَّنا وإن افترضنا أنَّ الصدفةَ قد رَبَطَت العلاقةَ بينَ الدالِّ ومدلولِهِ عندَ أوَّلِ واضعٍ للغةِ، فمَن الذي يؤمِّنُ انتقالَ هذه العلاقةِ نفسِها إلى الآخرينَ؟

ومن الجديرِ بالذكرِ أنَّ فكرةَ الاقترانِ القائمِ على الصدفةِ بينَ الدالِّ والمدلولِ، تناوَلَها السيِّدُ الصدرُ في موضِـعٍ آخَرَ في كتابِـهِ (دروس في علم الأصول)، فيقول: إنَّ ((كلَّ شيئينِ إذا اقترنَ تـصوُّرُ أحدِهِما مـعَ تـصوُّرِ الآخَـرِ في ذهـنِ الإنـسانِ مرارًا عديـدةً، ولـو علـى سبيلِ الـصدفةِ قامت بينهما علاقةٌ، وأَصبحَ أحدُ التصوُّرينِ سببًا لانتقالِ الذهنِ إلى تصوُّرِ الآخَرِ))(28).

ومن أصوليّي الإماميَّةِ المُعاصرينَ الذينَ تعرَّضوا لقضيَّةِ النشأةِ: المُحقِّقُ المعروفُ جعفرٌ السّبْحَانيُّ، الذي ذَكَرَ أنَّ الوضعَ في حقيقتِهِ فِعلٌ بشريٌّ، وإنْ كانَ لا يخلو من إذنٍ إلهيٍّ على اعتبارِ أنَّ اللهَ – سبحانه وتعالى – قد خَلَقَ مادَّةَ اللغةِ وأَوْدَعَها في فطرةِ الإنسانِ. وقد استَنَدَ السبحانيُّ في رأيِهِ هذا الى قولِهِ تعالى: ((**عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**))(29). وواصلَ السبحانيُّ شرحَ رأيِهِ قائلاً: إنَّ الحاجةَ دَعَت الإنسانَ إلى إفهامِ ما في ضميرِهِ من الحوائجِ بإنشاءِ ألفاظٍ مُقابِل معانٍ بالتدريجِ، فلو قلنا: إنَّ لكلِّ لغةٍ واضعًا، فالواضعُ هو البشرُ عبرَ الزمانِ، بإذنِ اللهِ – سبحانه – وبالتدريجِ، ولم يَزَلِ الأمرُ كذلكَ في مستقبلِ الحضارةِ، حيث إنَّ الألفاظَ تزدادُ، وَفْقَ زيادةِ المعاني(30).

واضحٌ من النصِّ المتقدِّمِ أنَّ صاحبَهُ ينصُّ على أنَّ الواضِعَ هو الانسان، ولكنَّهُ لا ينفي تَدَخُّلَ الإرادةِ الإلهيَّةِ في عمليَّةِ الوضعِ كما ذكرنا، ويبدو أنَّ موقفَ السبحانيِّ غيرُ قطعيٍّ في هذهِ المسألةِ، فهو وإنْ كانَ قد نصَّ على أنَّ الواضِعَ هو الإنسانُ كما ذكرنا، فإنَّهُ يعودُ في موضِعٍ آخَرَ ليقولَ مُعقِّبًا على كلامٍ للمحقِّقِ النائينيِّ (ت1355هـ) – ذَهَبَ فيهِ الأخيرُ إلى أنَّ الواضِعَ هو اللهُ – إنَّ هذا الأمرَ قد يكونُ محتمَلاً، وقد استدَل في هذهِ الاحتماليَّةِ على مطلعِ سورةِ الرحمنِ مرَّةً أخرى. إنَّ إلهامَ الإنسان بها ((أمرٌ محتمَلٌ، وربَّما يشيرُ إليهِ سبحانه: ((**الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**))(31) لا يُخالِفُ ما اخْتَرْنَاهُ آنِفاً))(32).

ومن الذين اعتنقوا فكرةَ أنَّ اللغةَ قد نشأَتْ نشوءًا اصطلاحيًّا آيةُ اللهِ ناصر الشيرازيُّ الذي يرى أنَّ الواضِعَ الحقيقيَّ هو الإنسانُ، واستدلَّ على رأيِهِ هذا بقولِهِ تعالى: ((**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُوْلٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**))(33) . فهذهِ الآيةُ – كما يعتقدُ الشيرازيُّ – تدلُّ على أنَّ الأنبياءَ – عليهم السلامُ – إنَّما كانوا يتكلَّمونَ بلسانِ أقوامِهِم، ((ومنهُ يُعْلَمُ عَدَمُ نزولِ الألفاظِ عليهم من ناحيةِ اللهِ تعالى))(34).

وتبلُغُ لغةُ القَطْعِ ذِرْوَتَها عندَ الشيرازيِّ في مسألةِ كونِ اللغةِ نشأَتْ نشوءًا اصطلاحيًّا، فيستبعِدُ كونَها من لدنِ اللهِ – سبحانه وتعالى – فيقول: ((ومنهُ يُعلَمُ عدمُ نزولِ الألفاظِ عليهم من ناحيةِ اللهِ تعالى، كما أنَّ الظاهِرَ عدمُ دلالةِ شيءٍ من النصوصِ أيضًا على كونِ الواضِعِ هو سبحانه، أو أنبياءَهُ – عليهم السلام – ولو فُرِضَ قبولُ ذلكَ في خصوصِ اللسانِ الذي يتكلَّمُ بِهِ آدمُ – عليه السلام – فلا شكَّ في أنهُ غيرُ مقبولٍ بالنسبةِ إلى اللغاتِ الأُخَرِ التي هي كثيرةٌ جدًّا))(35).

ويواصِلُ الشيرازيُّ دفاعَهُ عن نظريَّةِ الاصطلاحِ قائلاً: إنَّ الوَضْعَ اللغويَّ عمليَّةٌ جماعيَّةٌ لا فرديَّةٌ، وهي متجدِّدةٌ على تعاقُبِ العصورِ والدهورِ، والمحفِّزُ الرئيسُ على ابتكارِ مزيدٍ من اللغاتِ هو حاجةُ الناسِ وأغراضُهُم المتَّسِعةُ قال((أمَّا أن يكونَ الواضِعُ شخصًا خاصًّا أو جماعةً معيَّنةً، فهو أيضًا لا دليلَ من التأريخِ على ما بأيدينا، بل الوجدانُ حاكمٌ على خلافِهِ، لأنَّا نجدُ بوجداننا

إبداع ألفاظٍ جديدةٍ ولغاتٍ حديثةٍ على أساسِ الحاجاتِ اليوميَّةِ الاجتماعيَّةِ، على مدى القرونِ والأعصارِ من دونِ وجودِ واضعٍ خاصٍّ معروفٍ في البين، فيتعيَّنُ حينئذٍ كونُ الواضِعِ عدَّةَ أفرادٍ مختلفينَ في كلِّ عصرٍ من الأعصارِ، وفي كلِّ زمانٍ ومَكَانٍ))(36).

ويقدِّمُ لنا الشيرازيُّ العلَّةَ التي تعدَّدتْ لغاتُ البشرِ بسببِها قائلاً: إنَّ السببَ في ذلكَ هو ((انتشارُ الأقوامِ المختلفةِ في أقطارِ الأرضِ، وتباعُدِ كُلِّ قومٍ عن سائرِ الأقوامِ، خصوصًا بعدَ ملاحظةِ عدمِ وجودِ وسائلِ الإعلامِ الموجودةِ في يومِنا هذا بينهم، حتَّى تنقلَ لغةٌ خاصَّةٌ من قومٍ إلى قومٍ، وحينئذٍ لا بُدَّ لكلِّ قومٍ من اتِّخاذِ لغةٍ خاصَّةٍ وَفْقًا لحاجتِهِم، ويتبعُهُ تعدُّدُ اللغاتِ، ويختلفُ بعضُها عن بعضٍ))(37).

ونختمُ بحثَنا لآراءِ أصوليِّي الإماميَّةِ المتعلِّقةِ بأصلِ النشأةِ الاصطلاحيَّةِ، فنذكرُ هنا رأيَ السيِّدِ السيستانيِّ المتعلِّقَ بهذِهِ المسألةِ، يرى سماحتُهُ ((أنَّ البحثَ في نشأةِ اللغاتِ، ومتى بدأَتْ أوَّلُ كلمةٍ على لسانِ البشرِ؟ ومن هو الواضِعُ اللغويُّ؟ وكيفيَّةُ تكامُلِ اللغاتِ وتطوُّرِها بحثٌ لا نتعرَّضُ لهُ لوجهينِ:

1- عدمِ وصولِ العلماءِ في الفلسفةِ واللغةِ والأصولِ حتَّى الآنَ إلى أدلَّةٍ قاطعةٍ وقناعاتٍ كافيةٍ في هذا المجالِ، وما زال الرأيُ تخمينًا تقريبيًا فقط.

2- عدمِ مَدْخَلِيَّةِ ذلكَ في البحوثِ الأصوليَّةِ، لعدمِ توقُّفِ البحثِ الأصوليِّ عليهِ من الصعيدينِ العلميِّ والعَمَليِّ))(38) .

وعلى الرَّغمِ من دعوةِ السيِّدِ السيستانيِّ الصريحةِ إلى تركِ البحثِ في هذهِ المسألةِ إلاَّ أنَّنا نلمَسُ منهُ ميلاً إلى اعتناقِ القولِ بالنشأةِ الاصطلاحيَّةِ للغةِ. يتبيَّنُ ذلك من خلال دعوته الصريحة إلى البحثِ في حقيقةِ تكوينِ اللغاتِ في عصرِنا الراهِنِ، وجَعْلِ ذلكَ البحثِ مُنطلَقًا حقيقيًا لمعرفةِ أصلِ الوضعِ البشريِّ للغةِ في بادئِ الخلقِ، يقولُ : إنَّ اقتصارَنا على بيانِ حقيقةِ الوضعِ اللغويِّ في عصرِنا الراهِنِ، ((وبيانِ مراحلِهِ وصورِ تطوُّرِهِ، وفهمِ حقيقةِ الوضعِ اللغويِّ المعاصِرِ يُفيدُنا في تحديدِ انطلاقَةِ اللغةِ ونشأتِها عندَ الإنسانِ، مادامَ الاندفاعُ نحوَ عمليَّةِ الوضعِ، والقيامُ بها أمرًا فِطريًّا عندَ الإنسانِ ومقوِّمًا لإنسانيَّتِهِ، والأمرُ الفطريُّ لا يتغيَّرُ بتغيُّرِ العصورِ والحضاراتِ والمجتمعاتِ، فيمكنُ استكشافُ كيفيَّةِ اللغةِ وتطوُّرِها من خلالِ تحديدِ حقيقةِ الوضعِ في العصرِ الحاضرِ))(39).

حقيقةُ الوَضْعِ:

بعد أن فرغنا من بيانِ آراءِ أصوليّي الإماميّة المتعلّقة بحقيقةِ الواضع سنشرعُ الآن في بيان آرائهم المتعلّقة بحقيقة الوضعِ. وفي مقدّمة من سنعرض لهم من أصوليي الإماميّة الشريف

المرتضى الذي كان – كما بيَّنا – ممّن يقول بالنشأة الاصطلاحية للغة. وبناءً على قوله هذا فقد كان من الطبيعيّ أن يذهب إلى أن علاقة الدالّ بمدلولهِ ستكونُ اعتباطيّة فلا صلةَ حقيقيّةً تربط الدالَّ بمدلوله، بل إنَّ تلك الصلة اصطلح عليها واضعُ اللغةِ نفسُهُ(40).

إنَّ تأكيدَ المرتضى انفصامَ عُرَى العلاقة بين الدالّ والمدلول فيه إثباتٌ لمبدأ الاعتباطيّة الذي طبع العلاقة بينهما، هذا المبدأ الذي عدَّهُ اللسانيُّون المعاصرون ركنًا رئيسًا في النظريّة اللسانيّة المعاصرة. وفي مقدّمة من اعتنق مبدأ الاعتباطيّة من اللسانيّين المعاصرين ديسوسير الذي يقول: ((إنَّ الرابط الذي يجمع بين الدالّ والمدلول رابطٌ اعتباطيٌّ أو بعبارة أخرى، وبما أنَّنا نعني بكلمة دليل: المجموع الناتج عن الجمع بين الدالّ والمدلول، يمكننا أن نقولَ بصورة أبسط: إنَّ الدليل اللغويّ اعتباطيّ، وهكذا فإنّ المتصوّر الذهنيّ (أُخْتٌ) لا تربطه أيّ علاقة داخليّة بتتابع الأصوات التالية: الهمزة والضمة والخاء والتاء والتنوين الذي يقومُ له دالاًّ، ومن الممكن أن تمثّله أيَّة مجموعة أخرى من الأصوات))(41).

وعلى الرَّغمِ من توافُق المرتضى وديسوسير حول الطبيعة الاعتباطيَّة التي تربط الدالّ بمدلوله فأنَّهما يختلفان في فهمهما لمفهوم الاعتباطيَّة نفسه، فديسوسير يرى أنَّ الاعتباطيَّة قائمةٌ بين التصوُّر الذهنيّ للشيء واللفظ الذي يدلُّ عليه(42).

في حين أنَّ السيِّد المرتضى يرى أنَّ الاعتباطيَّة قائمةٌ بين المدلول ودلالته من دون النظر إلى صورته الذهنيَّة، ويؤيّدُهُ في ذلك اللسانيُّ المعاصرُ بنفيست(43).

ومن الجدير بالبيان هنا أنَّ الشريف المرتضى وإن أكَّدَ العلاقة الاعتباطيّة بين الدالّ ومدلوله إلاَّ أنَّه لم يترك أمرَ هذه العلاقةِ مجرَّدًا من أيّ رابط، إذ يشير إلى أنَّ ثمَّة صلةً تربط بين الدالِّ ومدلوله اصطُلِحَ عليها بالقصدِ.

وقد أشارَ إلى هذه الصلةِ في أثناءِ حديثه عن الأمر، فذَكَرَ أنَّ الأمرَ لا يكونُ أمرًا بدون قصدٍ من المخاطِبِ؛ لكي يُكسِبَ خطابَهُ دلالةً على أنَّ ذلك الخطابَ يُرادُ به الأمرُ لا غيرُهُ ((وأمَّا الذي يدلُّ على أنَّ نفسَ ما يقعُ، فيكونُ أمرًا، كانَ يجوزُ أن يقَعَ غيرَ أمرٍ، فوجوه، منها: أنَّ الألفاظ العربيَّة إنَّما تفيدُ بالتواضعِ من أهلِ اللغةِ، وتواضُعُهم يتبَعُ اختيارَهُم ، وليسَ هناكَ وجوبٌ، وقد كان يجوزُ أن لا يتواضعوا في هذا اللفظِ المخصوص أنَّهُ للأمرِ، ولو كان كذلكَ لكانت هذه الحروفُ بعينها توجَدُ ولا تكونُ أمرًا. ومنها: أنَّه لو كان الأمرُ يتعلَّقُ بالمأمور من غيرِ قصدِ المخاطِبِ بِهِ، لم يمتنِعْ أن يقولَ أحدُنا لغيره: (افْعَلْ) ويريدُ منه الفعلَ، ولا يكونُ قولُهُ أمراً، أو لا يريدُ منه الفعلَ، فيكونُ قولُهُ أمراً، وقد علمنا خلافَ ذلك))(44).

يتبيَّنُ لنا من النصِّ السابقِ: أنَّ الاسمَ لا يتعلَّقُ بالمسمَّى، وإنَّ الرابطَ الذي يربطُ بينهما هو القصدُ، وهو رابطٌ مصطنَعٌ وطارئٌ، أو بمعنى آخر: لا يشكِّلُ علامةً طبيعيَّةً بين الدالّ والمدلول.

وواضحٌ أنَّ الشريفَ المرتضى في حديثه هذا عن القصدِ يضيفُ بعدًا جديدًا لمفهوم الاعتباطيَّة، فيقرِّرُ أنَّ هذه العلاقة وإن كانت اعتباطيَّةً من حيث علاقة الدالّ بمدلوله، فإنَّها اضطراريَّة من جهة العلاقة القائمة بين كلٍّ من الدالِّ والمدلول من جهة، والشخص المسمّي من جهة أخرى، فلا بدَّ من وجود تلازمٍ بينَ هذين الطرفين، وهو ما اصطُلِحَ عليه بـ(القصد)، الذي يمثِّلُ مظهرَ الإرادةِ الواعيةِ في ربط الدوالِّ بمدلولاتها.

ويظلُّ القصدُ عند الشريف المرتضى هو الرابطَ الوحيدَ بين الرمز اللغويّ وما يدلّ عليه، ومعنى ذلك أنَّ المواضعة تتساوى مع الإشارة، أمَّا القصد فهو الذي يعطي المواضعة ثباتها، ويحوِّلُ الأصوات إلى دلالة(45).

فالمواضعة تعدُّ بديلاً للإشارة، فإنَّ التسمية تصبحُ ضروريَّةً للإخبارِ عنها حالةَ غيابِها عن الإدراكِ، ويدلُّ على ذلكَ أنَّ هذه الأسماءَ إنَّما احتيج إليها؛ ليقَعَ بها التعريفُ عند غيبة المسمَّياتِ، وفي هذا يقول الشريف المرتضى: ((أنَّ الغرضَ من وضعِ الأسماءِ في أصلِ اللغةِ، هو التمييزُ والتعريفُ؛ وليمكنهم أن يخبروا عمَّن غابَ عنهم بالعبارةِ، كما أخبروا عن الحاضر بالإشارة، فوضعوا الأسماءَ لهذا الغرضِ))(46).

ويؤكِّد الشريفُ المرتضى مفهومَ القصدِ، فيذكر أنَّهُ ليس مقصورًا على أسلوب الأمر، بل يمتدُّ إلى أساليب العربيّة الأخرى، ولا سيَّما أسلوب الخبر، فيقول: ((والخبرُ إنَّما يصيرُ خبرًا بقصد المُخبِرِ، لأنَّ الكلامَ – وإن تقدَّمت المواضعةُ فيه – فإنَّما يتعلَّقُ بما يفيده بالقصدِ، لأنَّ قول القائل: (محمَّدٌ رسولُ اللهِ) لا يكونُ خبرًا عنهُ – عليه السلام– إلاَّ بالقصدِ، وحكاية الخبرِ كلفظهِ، ولا تكونُ الحكايةُ خبرًا لارتفاعِ القصدِ))(47).

وينبِّه الشريف المرتضى على أنَّ الصيغة اللغويَّة لوحدها لا تُكسِبُ الجملةَ الخبريَّةَ دلالتها، بل لا بدَّ من قصد المتكلم؛ لكي يكونَ الخبرُ خبرًا(48).

ويوضِّحُ الشريفُ المرتضى أنَّ تصوُّرَ مفهوم القصدِ الذي يحرص على تأكيدِهِ إنَّما هو متعلِّق بالنشأة الأولى للغةِ، إذ إنَّ اللغة بمجرَّد تداولها على الألسن فإنّ القصد سيتلاشى لمستعملي تلك اللغة، يقولُ المرتضى: (وقولهم: لا يجوز أن يريدَ باللفظةِ الواحدةِ استعمالَها فيما وُضِعَت له، والعدولَ بها عمَّا وُضِعَت له، ليس بصحيحٍ، لأنَّ المتكلِّم بالحقيقةِ والمجازِ، ليسَ يجبُ أن يكونَ قاصدًا إلى ما وضعوه وإلى ما لم يضعوه، بل يكفي في كونِهِ متكلِّمًا بالحقيقة أن يستعمِلَها فيما

وُضِعَت له في اللغة، وهذا القدر كافٍ في كونِهِ متكلِّمًا باللغة، من غيرِ حاجةٍ إلى قصد استعمالِها فيما وضعوه)(49).

يتبيَّنُ من النصّ المتقدِّم أنَّ الشريف المرتضى يفرِّقُ بينَ أصل الوضع الذي تمَّت الإشارة فيه إلى أسماء المسمَّيات بشكل اعتباطيّ، والمرحلة التي تلت الوضع حين اختصَّ كلُّ دالٍّ بمدلوله، وهو يؤكِّد أنَّ مستعملي اللغة غيرُ مضطرّين إلى تكرار مقاصدهم في كلِّ عمليَّة تخاطُبٍ لغويّ. ولعلَّهُ بهذا يشيرُ إلى أنَّ مستعملي اللغةِ نتيجةً لتكرارِ مقاصدهم ينشأ عندهم نوعٌ من الاستيعاب لتلك المقاصد، يتحوَّلُ مع كثرة الاستعمال إلى ممارسةٍ غيرِ واعيةٍ.

ويتوافقُ هذا التصوُّر لمفهوم القصد مع رأي اللسانيِّ (كلود ليفي شتراوس) الذي يرى أنَّ الرابط بين الدالّ والمدلول (اعتباطيّ من قبلُ وليس من بعدُ). فبعد أن يتمَّ التعاقد تفقد اللغةُ اعتباطيّتها، وتنحو مَنحى الترابطِ الضروريِّ بين الدالّ والمدلول.

وتبدو فكرةُ الاستغناء عن تكرار المقاصد – عندَ مستعملي اللغةِ في مرحلةٍ تلي مرحلةَ الوضعِ – فكرةً راسخةً في الدرس اللسانيّ المعاصر، حتّى أنّهم يعدُّون استعمالَ اللغةِ بعد كثرةِ تداولها على الألسن ورسوخها في الأذهانِ ملكةً أو شبه ملكةٍ؛ لتتحوَّلَ إلى كونها إحدى السجايا الفطريَّة، وهكذا يجري فكره من غيرِ إعمالِ كثيرٍ من الوعي على سننها الثابت، وأُسسها العامَّة، وقواعدها الكلّيّة(50).

وقد عالَجَ أصوليّو الإماميَّةِ المعاصرون هذه العلاقة القائمة بين الدالّ ومدلوله من جهة، ومفهوم القصد من جهةٍ أخرى، فذكروا أنَّ واضع اللغة – قبل مرحلة الاستعمال – لا يحتاج إلى مفهوم القصد، وأنَّ ذلك المفهوم مقترنٌ بلحظة استعمالنا للغةِ، ورغبتنا في نقل ما نودُّ نقله للآخرين. وقد اصطلحوا على الدلالة التي يكون فيها المرء في مرحلة استعمال للغة ونقل أفكاره إلى الآخرين بـ(الدلالة التفهيميَّة). وبناءً على هذا التفريق بين هاتين المرحلتين قسَّموا الدلالة اللغويّة على نوعين: الأولى تصوّريّة، وفيها لا يحتاج المرء إلى أن يكون عالمًا بالوضعِ، والثانية تصديقيّة لا يكتفى فيها بالعلم بالوضع فقط، بل لا بدَّ أن يكون مستعملُ اللغة قاصدًا ومريدًا لنقل المعنى الذي في ذهنه إلى الآخرين(51).

وبناءً على ما تقدَّم يمكننا أن نقول أنَّ الدلالة التصوُّريَّة التي يُكتَفَى فيها بمعرفة حقيقة الوضع وسلامته إنّما هي متعلّقة بدلالة اللفظة المفردة، في حين أنَّ الدلالة التصديقيَّة متعلِّقة بدلالة التركيب لا الكلمة. وأَمَارةُ هذا أنَّ الشريف المرتضى حينما تحدَّث عن القصد وأهمّيّته تناوله في سياق حديثه عن أساليبَ تركيبيَّةٍ واضحةٍ في اللغةِ العربيَّةِ كأسلوبي الأمر والخبر.

ونجد هذا الفهمَ القائمَ على الربط بين دلالة التركيب وفكرة القصد موجودًا لدى اللسانيّين المعاصرين(52).

فالمتأمِّلُ للفكر اللسانيّ المعاصر يلحظ هذا التطابُقَ الواضح في فهم الدلالةِ التصديقيّة وأثَرَ فكرةِ القصدِ فيها، فها هو ميشال زكريا يؤكِّدُ فكرةَ الترابُط التي أشرنا إليها قائلاً: ((فاللغةُ قصديَّةٌ؛ لأنَّ الكلام يهدف دائماً وبصورة عامّة إلى نقل شيء ما إلى شخص آخر، والى تغييرِ سلوكِهِ وأفكاره، أو موقفه من ظرف معيَّنٍ))(53).

ومن أصوليّي الإماميَّةِ الذين درسوا الوضع اللغوي وحقيقته الشيخ الطوسيّ الذي يؤكّد أنّ اللغة وغيرها من نُظُمٍ دلاليّة أخرى كالكتابة والإشارة إنّما يعود منشؤها إلى الوضع أو البرهان(54).

إنَّ هذا التوحيدَ بين اللغةِ وغيرها من النُّظُم الدلاليَّة الأخرى يعدُّ بدون أدنى شكٍ إعلانًا واضحًا لانبثاقِ نظريَّة علاميَّة لطالما أُسنِدَ ابتكارُها والوصولُ إليها إلى اللسانيِّين المعاصرين، وقد بلغت عنايتهم بهذا الأمر حدًّا جعلهم يُفردونَ له علمًا أسموه (السيمائيّات = العلاماتيّة)، وقالوا في تعريف ذلك العلم: إنَّه دراسة للعلامات المستعملة؛ لتحقيق لتفاهم المتبادَلِ. وتحتلُّ العلامة اللغويّة في اللسانيّات المكان الأوّل والرئيس بين علامات التواصل(55).

وكان من أبرز اللسانيّين الذين تحدّثوا عن هذه الظاهرة ديسوسير الذي أثبت وجود نظريّة دلاليّة علاميّة تشتمل على نُظُمٍ دلاليّة مختلفة، كاللغة و((الكتابة وألفبائيّة الصمّ والبكم، والطقوس الرمزيّة، وصور آداب السلوك، والإشارات المروريّة وغيرها، إلاَّ أنَّ اللغة أهمُّ من هذه الأنظمة جميعها))(56).

ومن الجدير بالذكر أنَّ الجاحظ كان في مقدّمة من أشار إلى أنّ للإنسان أكثر من نظام دلاليّ يمكنه استعماله لأداء رسائله الإبلاغيّة إلى الآخرين، يقول الجاحظ: ((وجميعُ أصنافِ الدلالاتِ على المعاني من لفظٍ وغيرِ لفظ خمسةُ أشياءَ لا تنقص ولا تزيد: أوّلها اللفظُ ثمّ الإشارةُ ثمّ العَقْدُ ثمَّ الخَطُّ ثمَّ الحالُ وتسمَّى نُصْبَة، والنُّصْبَة: هي الحالُ الدالَّة التي تقومُ مقام تلكَ الأصنافِ، ولا تقصُرُ عن تلك الدلالات، ولكلِّ واحد من هذه الخمسةِ صورةٌ بائنةٌ من صورة صاحبتها))(57).

وقد فصل الشيخ الطوسي بين الاسم والمسمى فصلاً تاماً يقول: ((وقد يعرِفُ الاسمَ مَن لا يعرِفُ المُسمَّى، والاسمُ يكونُ مُدركًا وإن لم يُدرَكِ المُسمَّى، والاسمُ يُكتَبُ في مواضِعَ كثيرةٍ، والمُسمَّى لا يكونُ إلاَّ في موضِعٍ واحدٍ، ولو كان الاسمُ هو المُسمَّى، لكانَ إذا قالَ القائِلُ: (نارٌ) احتَرَقَ لسانُهُ، وإذا قالَ (عَسَلٌ) وَجَدَ الحلاوَةَ في فمِهِ، وذلكَ تَجَاهُلٌ)) (58).

إنَّ النصَّ المتقدِّم وفضلاً عن إقراره بفصمِ عُرَى العلاقة بين الدال ومدلوله فإنَّه في الوقت نفسه يؤكّد مفهوم الاعتباطيّة الذي سبق أن تناولناه عند الشريف المرتضى.

إنّ رفض الشريف المرتضى والشيخ الطوسيّ لفكرة أن يكون الاسم هو المسمّى يرجع إلى طرحٍ عقلانيّ صرف مفاده أنّ التسليم بأنّ الاسم هو المسمّى يفرض علينا الإقرار بتوافق عناصر وجودهما الموضوعي، وهذا ما لا يقرّه عقل، فمن أين لنا القدرة على أن نتمثّل كل شيء نتلفّظ به؟

وبالعودة إلى فكرة القصد نجد أنَّ الشيخ الطوسيّ يتحدّث عنها ويجعلها عاملاً رئيسًا في دلالة الأشياء على مدلولاتها، فلا يكتسب المعنى دلالته على مدلوله إلاّ إذا اقترن بقصد من فاعله(59).

وبمزيد تأمُّل في تراثنا نَجِدُ أنَّ فكرةَ إيجاد نظام علاميّ متعدّد يشمل اللغة وغيرها فكرةٌ سائدةٌ في ذلك التراث، كما أنَّ ذلك التأمُّل يكشف عن أنَّ فكرة القصد المرافقة للنظامِ الدلاليِّ، حتّى يكتسبَ وجوده فكرةٌ موجودةٌ أيضًا، إلاّ أنَّ النظر إلى عنصر القصد نفسِهِ قد يختلفُ من باحثٍ إلى آخر. فبعد أن وجدنا أنَّ الشيخ الطوسيَّ يقرنُ بين قصد الفاعل وانعقاد العلاقة بين الدالِّ والمدلول؛ فإنَّنا نجد الراغبَ لا يصرّ على قصد الفاعل في قيام دلالة اللفظ على مدلوله أو الإشارة على مدلولها أو الحرف المكتوب على دلالته، يقول الراغب معرِّفًا الدلالة بأنَّها ((ما يتوصّلُ بِهِ إلى معرفةِ الشيء، كدلالةِ الألفاظ على المعنى، ودلالةِ الإشارات والرموز والكتابة، والعقود في الحساب، وسواءٌ كان ذلكَ بقصدٍ ممّن يجعله، أو لم يكن بقصدٍ، كمن يرى حركةَ إنسانٍ فيعلَمُ أنَّهُ حيٌّ..))(60).

ومن أصوليّي الإماميَّةِ الذين تناولوا حقيقةَ الوضع والكيفيّات التي يمكن أن تحكم عمليّة ارتباط الدالّ بمدلوله العلامّة الحلّيّ الذي ذكر:

أنَّ جمهور المحقّقين والمتكلّمين الذين عرضت آراءهم سلفًا ردّوا مذهب عبّاد بن سليمان، الذاهب إلى أن ارتباط الدال بمدلوله هو ذاتيّ، وحجّتهم في هذا أنّ اللفظ لو كان هو ذات المعنى ما وُجِدَ اختلافٌ في استعمالِ الألفاظِ بينَ الأمم. ومن ردودهم الأخرى على مذهب عبّاد أنَّ في أصل الوضع لو وُضِعَتْ كلمة (الكتاب) محلَّ كلمة (الدار) مثلاً أو العكس لدلَّ كلٌّ منهما على مدلوله ((وجزم الجميعُ بإبطال قول عبّاد، لأنَّ الألفاظ لو دلَّت بالذات لامتنعَ اختلافُها باختلاف الأممِ في الأصقاعِ والأزمانِ، ولاهتدى كلُّ واحدٍ إلى كلّ وضع، وهو معلوم البطلان، ولأنّا نعلم بالضرورة أنّا لو وضعنا لفظة (الكتاب) لمعنى الدار وبالعكس أمكن، ودلَّت اللفظتانِ كما دلَّتا في اللغة))(61).

يكشف لنا النصَّ المتقدِّم عن أنّ جميع من ردّوا مذهب عبّاد كان يؤمنون باعتباطيّة العلاقة بين الدال ومدلوله، فلا صلة حقيقيّة تربط الدالّ بمدلوله.

ويبدو واضحًا أنَّ العلامَّة الحليّ كان يؤمن بمبدأ الاعتباطيّة، والدليل على ذلك أنّه لم يردَّ على أصحابه أبدًا.

ويقدّم الحليُّ لنا الطريقةَ التي يمكن من خلالها أن يدلَّ بها الدالُّ على مدلوله فيذكر أنَّ ((الواضع إنّما وَضَعَ الألفاظ للمعاني الخارجيّة والحقائق العينيَة، وأَمَرَ من يتحدّث على لغتِهِ باستعمالِ اللفظ فيما وَضَعَهُ له. والمتخيِّلُ للصخرةِ إنسانًا إنّما يُسمي الصخرةَ الخارجيّة بالإنسانِ لا ما يتصوّره من الصورة الإنسانيّة. نعم إنّه حكم بمطابقة ما في ذهنِهِ للخارج فأخطأ في الإطلاقِ، فاللفظ الموضوع للخارجيّ لم يختلف في نفسِ الأمرِ. وجوازُ إطلاقِ اللفظ على الشيء مشروطٌ باعتقاد أنَّهُ كذلك في الخارجِ، والكذبُ في المركَّبِ إنَّما يمتنِعُ لو كانت دلالتُهُ قطعيَّةً)(62).

واضح من النصّ المتقدّم أنّ العلامّة الحليّ يتحدّث عن ثلاثة عناصر في العمليّة الدلاليّة: لفظ ومعنى خارجيّ لذلك اللفظ وصورة ذهنيّة لذلك المعنى. ووجهة نظر العلامّة الحليّ في هذه المسألة أنَّ اللفظ إنَّما يدلُّ على الواقع الخارجيّ لذلك اللفظ لا عن الصورة الذهنيّة التي يخزنها الذهنُ عن ذلك الواقع الخارجيّ. والحقُّ أنّ العلامّة الحليّ في رأيه هذا يردُّ على من كان يعتقدُ أنَّ اللفظ إنّما يدلُّ على الصورة الذهنيّة لمعاني الأشياء في الخارج لا على حقيقة تلك الأشياء بعينها ((واعلم أنّ الألفاظ لم توضع للدلالة على الموجودات الخارجيّة، بل للدلالة على الذهنيّة. أمّا في المفردات فلأنّا إذا ظننّا في جسمٍ بعيدٍ أنّه صخرةٌ سمّيناه بذلك، فإذا ظهر لنا أنّه إنسانٌ سمّيناه باسم الإنسانِ، فاختلاف الأسماء عند اختلاف الصور الذهنيّة يدلُّ على أنَّ اللفظ يدلُّ عليها. وأمّا في المركّبات فلأنّا إذا قلنا : (قام زيدٌ) لم يفد قيامَهُ، وإلاَّ لم يكن كذبًا، بل الحكم به، فإذا عرفنا أنَّ ذلك الحكم صوابٌ استدللنا به حينئذٍ على الوجودِ الخارجيّ، فأمّا أن يكون اللفظُ دالاًّ على ما في الخارج فلا))(63).

يقدّم النصَّانِ السابقانِ – اللذانِ مثَّلا وجهَتَي نظرٍ مختلفتَينِ – رؤيةً دلاليّة عميقة، بل إنّها قد مثّلت انغماسًا حقيقيًّا في النظريّة اللسانيّة المعاصرة، تلك النظريّة التي كان يرى أصحابُها أنَّ الاعتقادَ بأنَّ اللفظ إنَّما يرتبط بمجموعة من الصورِ الذهنيّة التي تتعلَّقُ بهِ فكرةٌ ساذجةُ، فاللفظ لكي يدلَّ على مدلوله يجبُ أن ننتقلَ فيه لا من الصورة الذهنيّة التي يتركها في نفوسنا، بل إنَّ علينا أن ننتقلَ من تلك الصورةِ الذهنيّة إلى الواقعِ الخارجيّ الذي تدلُّ عليه، يقول الدكتور مصطفى ناصف: ((ولنتذكر جميعًا أنَّ تجمُّعُ صورٍ وأفكارٍ مترابطةٍ حولَ كلمةٍ في الذهنِ لا يوضِّحُ لنا كيفَ تقومُ الكلمةُ بوظيفةِ المعنى. وفي وسعنا بعدُ أن نقولَ بهذا الارتباطِ الساذج بينَ الفكرةِ والكلمةِ أن نذهبَ إلى أبعدَ منهُ، فنسألَ عن العلاقةِ بين الفكرةِ من ناحيةٍ والمعنى من ناحيةٍ ثانيةٍ. ومن أجل أن نُجيبَ

عن هذا السؤال ينبغي أن نذهبَ إلى خارجِ الذهن، وأن نلاحظَ الارتباطاتِ القائمةَ بينه وبين العالمِ))(64).

إنَّ هذه العناية الواعية والعميقة بالجوانبِ النظريّة من العمليّة الدلاليّة التي أبداها الحليُّ تمثّل في حقيقةِ الأمر – كما يعتقدُ اللسانيّون المعاصرون – صلب ما سمّي بعلم الدلالة النظريّ(65).

وقد عُنيَتِ اللسانية المعاصرة أيّما عناية بالعلاقة القائمة بين اللفظ وصورته الذهنيّة والواقع الخارجيّ الذي يدلّ عليه، وقد اصطلحوا على هذه المسألة بالمثلّث الدلاليّ.

ومثلما وافق العلامّة الحليُّ سابقيه الشيخَ الطوسيَّ والمرتضى في تبنِّيهما لمفهوم الاعتباطيّة وافقهما في فهمها للقصد، فمجرَّد إطلاقِ اللفظ لا يؤدّي بالضرورة إلى فهم مدلوله، بل إنَّ ذلك الأمر مقترنٌ بقصد المتكلِّم ((فإنّا لا نستفيدُ العلم بتلك المسمّيات من تلك الألفاظ، بل نستفيد قصدَ المتكلِّم وغرضَهُ من المعاني المفردةِ من اللفظِ المفردِ))(66).

ومن أصوليّي الإماميَّةِ الذين درسوا حقيقة الوضع ونعني به طبيعة العلاقة التي يمكنُ أن تنشأَ بين اللفظ والمعنى، ويكونَ من نتاجها تحقُّقُ الوضع اللغويّ: صاحبُ الكفاية المحقّق الخراسانيّ (ت1328هـ) الذي يرى أنَّ حقيقة ((الوضع هو نحو اختصاصِ اللفظِ بالمعنى، وارتباط خاصّ بينهما، ناشئ من تخصيصهِ به تارةً، ومن كثرةِ استعماله فيه أخرى))(67).

وبناءً على هذا الربط الخاصّ بين اللفظ والمعنى قسَّم صاحبُ الكفاية الوضعَ إلى تعيينيّ وتعيُّنيّ، ويبدو أنَّ الوضع التعيينيّ راجعٌ إلى تخصيصِ لفظٍ ما بمعناه الخاصِّ به، أمَّا التعيُّنيُّ فراجعٌ إلى كثرة استعمال اللفظ للدلالة على معنًى معيَّنٍ(68).

ويبدو أنَّ صاحب الكفاية كان يرى أنَّ العلاقة التي تنشأ بين اللفظ والمعنى تُحقِّقُ تلازمًا تلقائيًّا بينهما بدون تدخُّلٍ من واضعِ اللغةِ، فكأنَّ التلازمَ الذي نشأ بين اللفظ والمعنى تلازُمٌ نشأ من تلقاءِ نفسهِ، فأصبح إطلاقنا للفظِ يقودُنا إلى الدلالة على معناه بشكلٍ قسريّ.

ولا يرتضي صاحبُ العنايةِ جَعْلَ صاحبِ الكفايةِ إطلاقَ اللفظِ سببًا للدلالةِ على المعنى، بل إنَّهُ يرى أنَّ انعقاد العلاقة بين اللفظ والمعنى إنَّما يكمنُ وراءه تدخُّلُ واضِعِ اللغةِ بشكلٍ حقيقيٍّ. فالسببُ الحقيقيُّ الذي يدفع إلى التلازم الحاصل بين اللفظ والمعنى هو واضعُ اللغة نفسُهُ لا مجرَّدُ إطلاقِ اللفظِ ((قولك: وَضَعْتُ اللفظَ الفلانيَّ سببٌ، وتخصيصكَ اللفظَ بالمعنى بهذهِ الوسيلةِ وبهذا السببِ فعلُ توليدٍ منكَ، وهو المسمَّى بالوضعِ، وأمَّا الاختصاصُ والربطُ الخاصُّ الحاصلُ بهذا القولِ فهو أثرٌ ومُسَبَّبٌ. (وعلى هذا كلِّهِ) فالوضعُ ليس هو نحو اختصاصِ اللفظِ بالمعنى وارتباط خاص

بينهما كما أفادَ المصنِّفُ، بل هو تخصيصُ اللفظِ بالمعنى بوسيلةِ قولِكَ المذكورِ وبإنشائِكَ المخصوصِ، فتأمَّلْ جيِّدًا، فإنَّ المقام لا يخلو عن دقَّةٍ))[69].

والقولُ بضرورةِ تدخُّلِ واضعِ اللغةِ في عمليَّةِ الوضعِ اللغويِّ قولٌ لم يقل بهِ صاحبُ العنايةِ وحدَهُ، بل إنَّ صاحبَ الهدايةِ أيَّدَهُ فيهِ كذلك؛ إذ يرى الأخيرُ أنَّ عقدَ العلاقاتِ بينَ الأشياءِ إن لم تكن بفرضٍ فارضٍ أو اعتبارِ مُعتَبِرٍ، أمرٌ لا يمكن الركونُ إليهِ إلاَّ في الجواهرِ والأعراضِ ((ومن الواضحِ أنَّ الربطَ بينَ اللفظِ والمعنى ليسَ من شيء منها))[70].

ومن جملةِ الردودِ التي ردَّ بها على صاحبِ الكفايةِ قولُ القديريِّ ((إنَّ التخصيصَ غيرُ حقيقةِ الوضعِ، بل هو لازِمٌ له غالبًا))[71].

ومن الأمور التي ردَّ بها القديريّ تعريفَ صاحبِ الكفايةِ المركّز فيه على اختصاص اللفظ بالمعنى أنَّ ((الوضعَ في الألفاظِ المشترَكةِ، بل المترادِفَةِ ليس بتخصيصٍ؛ لأنَّ اللفظَ غيرُ مختصٍّ بكلٍّ واحدٍ من المعاني في المشترَكِ. وفي المترادِف الاختصاصُ من قِبَلِ اللفظِ مفقودٌ))[72].

وقد تكفَّل صاحبُ العناية بشرح المقصود بالوضعينِ التعيينيّ والتعيُّنيّ اللذينِ سَلَفَ ذكرهما، فذكر أنَّ صاحبَ الكفايةِ يقصدُ بالوضعِ التعيينيّ أنّ اللفظ قد يوضع ((بإزاء المعنى بالتصريحِ بإنشائهِ، فيقولُ الواضعُ: قد وَضَعْتُ اللفظَ الفلانيَّ للمعنى الفلانيِّ، ويحصل بهِ الاختصاصُ والارتباطُ الخاصُّ، ويسمَّى بالوضع التعيينيّ))[73].

أمّا المقصود بالوضع التعيُّنيّ فيذكُرُ صاحبُ العنايةِ أنَّهُ يحصُلُ عندما ((يكثُرُ استعمالُ اللفظِ في المعنى من شخصٍ واحدٍ أو من أشخاصٍ متعدِّدةٍ إلى أن يحصلَ به الاختصاصُ والارتباطُ الخاصُّ، ويسمَّى بالوضع التعيُّنيِّ))[74].

ولمّا كان صاحبُ الكفاية مقتنعًا بأنَّ اللفظ إنَّما يقترنُ بمدلولهِ من دون تدخُّلِ واضعِ اللغةِ فإنّهُ ينتهي إلى القولِ بأنَّ ((الألفاظَ موضوعةٌ بإزاءِ معانيها من حيثُ هي، لا من حيثُ هي مُرادةٌ للافِظِها))[75].

ويبدو من هذا النصِّ أنَّ صاحبَ الكفايةِ يرى أنَّ قصد المعنى أمرٌ يتحقَّقُ حتّى وإن لم يكن اللافِظُ ناصًّا وملتفتًا إلى أنَّهُ مريدٌ بذلكَ اللفظِ ذلكَ المعنى.

يقول صاحب الكفاية: إنَّ هذا الأمر مبتنًى على ما ((عَرَفْتَ بما لا مزيدَ عليهِ، من أنَّ قصدَ المعنى على أنحائِهِ من مقوِّماتِ الاستعمالِ، فلا يكادُ يكونُ من قيودِ المُستعمَلِ فيهِ))[76].

واضحٌ من النصّينِ المتقدّمينِ أنَّ صاحبَ الكفايةِ ينزِعُ إلى التفريقِ بين الدلالتينِ التصوّريّة التي يُكتفَى فيها بانعقادِ العلاقة بين الدالّ ومدلوله بمجرّد ((انخطارِ معنى اللفظ في الذهن، بمجرّد

إطلاق اللفظ، وعبَّرَ عنها بالدلالة التصويريّة، باعتبار أنَّ اللفظ في موردها لا يُوجِبُ أكثرَ من تصوُّرِ معناهُ في الذهن عند إطلاقِهِ))(77).

والدلالة التفهيمية والتي يقصد بها ((دلالة اللفظ على إرادة المتكلّم تفهيم معناه من إطلاقه، فهي إذن تضيف معنًى زائدًا إلى الدلالة التصوّريّة، وهو الدلالة على إرادة المتكلّم للمعنى من اللفظ في حين أنّ الدلالة التصوّريّة لا تدلّ على إرادة المتكلّم تفهيم المعنى))(78).

واضحٌ من مذهب صاحب الكفاية الذي لا يعتني بإرادة المتكلِّم في أصل استعماله للألفاظ أنَّه على النقيضِ من مسلك التعهُّدِ الذي تبنّاه السيِّد الخوئيّ (ت1413هـ)، والذي يعتني فيه بقصدِ المتكلِّم وإرادته في كلِّ عمليّة استعمالٍ للغةِ، يقول السيّد الخوئيُّ معبرًا عن مذهبه هذا: إنَّ الوضعَ ينشأ عن طريق التعهُّد بإبراز المعنى الذي تعلَّق قصدُ المتكلِّم بتفهيمِهِ، بلفظٍ مخصوصٍ، فكلُّ واحدٍ من أهل أيِّ لغةٍ متعهِّدٌ في نفسه أنه متى ما أراد تفهيمَ معنًى خاصٍّ جعلَ مبرزه لفظًا مخصوصًا ومثال هذا: ان يلتزم ((كلُّ واحدٍ من أفراد الأمّة العربيّة بأنّه متى ما قَصَدَ تفهيمَ جسمٍ سيّال باردٍ بالطبعِ، أن يجعَلَ مبرزه لفظَ (الماء)، ومتى ما قَصَدَ تفهيمَ معنًى آخَرَ أن يجعَلَ مبرزه لفظًا آخَرَ، وهكذا .... فهذا التعهُّدُ والتباني النفسانيّ بإبرازِ معنًى خاصٍّ بلفظٍ مخصوصٍ، عندَ تعلُّقِ القصدِ بتفهيمِهِ، ثابتٌ في أذهانِ أهلِ كلّ لغة، بالإضافةِ إلى ألفاظها ومعانيها نحو القوّة، ومتعلّق هذا التعهّد أمرٌ اختياريٌّ، وهو التكلُّم بلفظٍ مخصوصٍ بقصدِ تفهيمِ معنًى خاصٍّ))(79).

ومن النظريّات التي حاولت أن تَسْبُرَ غورَ الوضعِ اللغويّ وتتعرّف على حقيقتِهِ وكنهِهِ نظريّة الاعتبارِ التي نسبها السيّد الخوئيُّ إلى المحقِّق الآخوند الملا عليّ النهاونديّ (ت1322هـ) في كتابهِ (تشريح الأصول). ومفاد التوحيد ابتداءً بين حيثية دلالة اللفظ مع حيثية دلالة سائر الدوالّ، ويجعَلُ أصحابُ هذا الرأي من هذه المقدّمة دليلاً ينسفونَ من خلالِهِ نظريّة السيّد الخوئيّ الذاهبة إلى أنَّ حقيقةَ الوضعِ تعهُّدُ ذكرِ اللفظِ عند إرادةِ تفهيم المعنى(80).

ويوضّحُ أصحابُ هذه النظريّة دليلهم المتقدّم قائلين: إنَّ من يَضَعُ عَلَمًا على رأس فرسخٍ لا يحتاج إلى ذلكَ التعهُّدِ، بل إنَّ مجرَّدَ وضعِ العلمِ على رأس الفرسخ، إنّما هو دليلٌ عليهِ، فكما كان العَلَمُ دليلاً على رأس الفرسخِ، صار اللفظُ باعتبارِ مُعتبِرٍ دليلاً على المعنى ((فإنَّك قد عَرَفْتَ أنَّ كيفيَّةَ الدلالةِ والانتقال في اللفظ وسائر الدوالِّ على نهجٍ واحدٍ بلا إشكال، فهل ترى تعهُّدًا من ناصِبِ العَلَمِ على رأسِ الفرسخِ؟ بل ليس هناكَ إلاَّ وَضْعُهُ عليهِ بداعي الانتقالِ من رؤيتِهِ إليه، فكذلكَ فيما نحنُ فيه))(81).

ويحتاطُ أصحابُ هذه النظريَّة عند أصوليّي الإماميَّةِ، فيذكرونَ أنَّ الارتباط بين الدالِّ ومدلوله في اللغة مباينٌ لطبيعة ارتباط الدالّ بمدلوله في الأمور الأخرى، كالعَلَمِ الموضوع على رأسِ الفرسخ، ففي الأوَّل أي: في اللغة هو جَعْلِيٌّ اعتباريٌّ، أمَّا في الثاني فهو حقيقيٌّ خارجيٌّ.

وقد ورد السيِّد الخوئيُّ هذا المذهب بردَّينِ كان ثانيهما مترتِّبًا على أوَّلِهما، وأوضح صاحب التمهيد هذينِ الردَّينِ قائلاً: إنَّ الأوَّلَ عائدٌ إلى أنَّ وضع اللفظ للمعنى ليسَ مرجعُهُ إلى اعتبارِ وضعٍ من هذا القبيلِ، لأنَّ وَضْعَ العَلَمِ على رأسِ الفرسخ فيهِ ثلاثةُ عناصر:

أحدهما: الموضوع وهو العَلَم.

ثانيهما: الموضوع عليه وهو المَكَان.

والثالث: الموضوع له، وهو ما يكونُ دالاًّ عليه، وهو عبارة عن كونِهِ رأسَ الفرسخِ.

فهذه ثلاثة عناصر: موضوع وموضوع عليه وموضوع له، الموضوع هو العلم. والموضوع عليه هو المكان. والموضوع له هو رأس الفرسخ.

فإذا قيل بأنَّ وضعَ اللفظِ للمعنى هو اعتبارٌ لذلكَ بنفسِهِ، فنحتاج إلى ثلاثة عناصر: موضوع، وموضوع عليه، وموضوع له، مع أنَّه لا يوجدُ عندنا إلاَّ عنصران: الموضوع وهو اللفظ، والموضوع عليه، وهو المعنى، ولا يوجدُ شيءٌ ثالثٌ نسمّيهِ موضوعاً له))(82).

وقد أخذ صاحبُ التمهيدِ على عاتقِهِ عرضَ ردودِ أصحابِ هذا المذهبِ على اعتراضِ السيّد الخوئيّ السابق عليهم، فذكر أنَّ ردَّ السيِّد الخوئيّ المتقدّم لا يمكن المساعدة عليه؛ نظرًا إلى أنَّ كلاًّ من الموضوع عليه والموضوع له، ((قد يكون بينهما تغايُرٌ حقيقيٌّ، مثلما هو الحال فيما لو وضعنا علمًا على الأرضِ المَسْبَعَةِ، أي: التي فيها الكثيرمن الحيواناتِ المفترِسةِ؛ للدلالةِ على أنَّ في هذه الأرضِ حيواناتٍ مفترسةً، مهكذا يصبح الموضوعُ هنا هو العَلَم، والموضوع عليه هو الأرضُ، والموضوع له هو وجودُ الحيواناتِ المفترِسةِ، فهنا الموضوعُ عليه، والموضوع له، مُتغايرانِ خارجًا وإشارةً، إذ إنَّ الأرضَ شيءٌ والحيواناتُ شيءٌ آخَرُ. وربما يحصل ان، يكونُ ((الموضوعُ له عينَ الموضوعِ عليه، غايةُ الأمرِ أنَّ الفرقَ بينهما فرقٌ تحليليٌّ، لا فرقٌ خارجيٌّ إشارتيٌّ ، كما هو الحالُ في وضعِ العَلَمِ على رأس الفرسخِ. فالموضوعُ عليه هو الأرضُ، وهذه الأرض هي بنفسِها رأسُ الفرسخِ، ورأسُ الفرسخِ هو هذه الأرضُ وليس شيئًا آخَرَ غيرَ هذه الأرضِ. فهذه هي أرضٌ مخصوصةٌ نراها بأعيننا، وهي بنفسها رأسُ الفرسخِ، وهذه الأرض بما هي أرضٌ مرئيَّةٌ بأعيننا موضوعٌ عليه، وبما هي موصوفةٌ بأنَّها رأسُ الفرسخِ هي موضوعٌ له. فالفرقُ إذن بينَ الموضوعِ عليه، والموضوعِ له، ليس فرقًا خارجيًّا إشاريًّا، بحيثُ يوجدُ شيئانِ، بل يوجدُ شيءٌ واحدٌ، وهذا

الشيءُ الواحد ينحلُّ إلى صفتين، بلحاظِ أنَّه أرضٌ مخصوصة نراها بأعيننا، تكون موضوعًا عليه، وبلحاظ أنّها رأس الفرسخ، تكون موضوعاً له))(83).

ويتابعُ صاحبُ التمهيدِ عرضَهُ للردِّ السابقِ قائلاً: إنَّنا إن افترضنا وَضْعَ عَلَمٍ ((على الأرض الذهبيّة، فهنا الموضوع عليه هو الأرض الذهبيّة، والموضوع له هو الأرض الذهبيّة، لكنْ مع الفرقِ التحليليّ، فالموضوعُ عليه هو ذاتُ الأرضِ، والموضوعُ له هو كونُها ذهبيَّةً، فالفرقُ بينهما هو فرقٌ تحليليٌّ))(84).

ومحلُّ الكلام يمكنُ أن يُدَّعى أنَّه من قبيلِ الثاني لا الأوّل، بمعنى أنّ الموضوعَ عليه والموضوعَ له شيءٌ واحدٌ، لكنّه بلحاظينِ، وبالتحليلِ يكون أحدُهما غيرَ الآخَرِ، وذلكَ أنَّ الواضعَ يضعُ لفظةَ (أَسَد) على المعنى المستعمَلِ فيه، فالموضوعُ عليه هو المعنى المستعمَلُ فيه، والموضوع له هو كونُ هذا الحيوان مفترِسًا؛ إذن عندنا هنا موضوعٌ، وموضوعٌ عليه، وموضوعٌ له، موازيةً مع الوضع في باب العَلَمِ، الموضوعُ هنا هو اللفظُ في مقابلِ العَلَمِ هناك، والموضوعُ عليه هنا، هو المعنى المستعمَلُ فيه في مقابِلِ الأرضِ هناك، لكنَّ المعنى المستعمَلَ فيهِ على إجمالِهِ، والموضوعَ له هنا، هو بيانُ أنَّ المعنى المستعمَل فيه، هو الحيوانُ المفترِس ، كما أنَّ الموضوعَ له هناكَ هو بيانُ أنَّ هذا المكانَ المخصوصَ هو رأسُ الفرسخِ. وكما أنَّ المكانَ المخصوصَ هو عينُ رأس الفرسخ الخارجيّ، كذلك الحيوانُ المفترِسُ هو عينُ المعنى المستعمَلِ فيه خارجًا، لكنَّ الفرقَ بينهما فرقٌ تحليليٌّ، وبهذا وُجِدَتِ العناصرُ الثلاثةُ))(85).

وأمَّا الردُّ الثاني الذي دفع بهِ السيّد الخوئيُّ مذهبَ الاعتبار فهو ذهابُهُ إلى أنَّ ((لازمَ هذا البيانِ أنْ يكونَ المعنى هو الموضوعُ عليه، لا موضوعُ له))(86).

وكما أوضحَ صاحبُ التمهيد ردَّ أصحابِ مذهبِ الاعتبارِ على دَفْعِ السيّد الخوئيّ الأوّل على مذهبهم، فقد أوضحَ صاحبُ التمهيدِ ردَّ أصحابِ مذهبِ الاعتبارِ على ردِّ السيّد الخوئيّ الثاني عليهم، فذكر أنَّه قد ((صار واضحًا ممَّا بيناه، أنَّ اللفظَ وُضِعَ على المعنى المستعمَلِ فيه على إجمالِهِ، ليدلَّ عليه على إجمالِهِ، فالموضوعُ له بحسبِ الحقيقةِ هو كونُ المعنى المستعمَلِ فيه هو الحيوانَ المفترِسَ، فقد أصبح المعنى هو الموضوعَ له بهذا الاعتبارِ، إلاَّ أنَّه متمحِّضٌ في الموضوعِ عليه. وإن شئتم قلتم: بأنَّ المعنى أصبحَ له لحاظانِ؛ بما هو المعنى المستعمَل فيه على إجمالهِ يكون بمثابةِ المكانِ المخصوصِ على إجمالِهِ، وبلحاظِ أنَّه هو الحيوانُ المفترِسُ، يكونُ هو الموضوعَ له، كما أنَّ رأسَ الفرسخِ هو الموضوعُ له. إذن فالمعنى بأحد اللحاظينِ يكونُ هو الموضوعَ له، فلا يبقى غرابةٌ من هذه الناحيةِ))(87).

إنَّ الخلاصةَ التي يمكنُ أن يخرُجَ بها المرءُ من طبيعةِ الردودِ التي أوردها صاحبُ التمهيد على السيّد الخوئيّ هي أنَّ تلك الردودَ تحمِلُ عمقًا تحليليًّا عاليًا على المستوينِ الفكريّ واللغويّ، فقد استطاعت أن تتخلَّصَ من النقضِ الذي أوردهُ السيّد الخوئيُّ على مذهبهم تخلُّصًا واعيًا ودقيقًا.

ومن الدراساتِ المهمّة لحقيقةِ الوضعِ دراسةُ السيّد محمّد باقر الصدر، الذي يبدأ بحثَهُ لهذهِ المسألة بتعريف مصطلح الدلالة، فيذكرُ أنَّها تنشأُ عن ارتباطٍ خاصٍّ بينَ لفظٍ معيَّنٍ ومعنًى متعلِّقٍ بهِ ((ارتباطًا يجعلُنا كلَّما تصوَّرنا اللفظَ انتقلَ ذهنُنَا فورًا إلى تصوُّرِ المعنى))(88).

إنَّ هذه النظرةَ للدلالةِ اللغويَّةِ – التي يجمعُ فيها السيّدُ الصدرُ بينَ الصورةِ الصوتيَّةِ للدالِّ وصورتِهِ الذهنيَّةِ – قريبةٌ كلَّ القربِ من رؤيةِ ديسوسير للدليلِ اللغويّ، فهو يرى أنَّ ((المُتصوَّر الذهنيّ في اللغةِ هو صفةٌ من صفاتِ المادَّةِ الصوتيَّة، كما أنَّ تصويتًا معيَّنًا من التصويتاتِ هو صفةٌ من صفاتِ المُتصوَّرِ الذهنيِّ))(89).

ومعلومٌ أنَّ هذه الفكرةَ راسخةٌ عند ديسوسير، فهو يعبِّرُ عنها في موضعٍ آخَرَ، فيقول: ((إنَّ اللغةَ تشبِهُ في طبيعتها وجهَ الورقةِ وقَفَاها؛ إذ يمثِّلُ الفكرُ وجهَهَا، والصوتُ قَفَاها، فلا يمكنُ أن نقطَعَ الوجهَ بدونِ أن نقطَعَ في نفسِ الوقتِ القفا، وكذلكَ الأمرُ بالنسبةِ إلى اللغةِ، فلا نستطيعُ فيها عزلَ الصوتِ عن الفكرِ، ولا عزلَ الفكرِ عن الصوتِ))(90).

ولم تختلف نظرةُ السيّد الصدر إلى اللغةِ عن نظرةِ سابقيهِ من أصوليّي الإماميَّةِ واللسانيّين المعاصرين، فهو ينظر إليها بوصفِها جزءًا من نظامٍ علاميٍّ أوسعَ وأشملَ؛ ولذا يشبِّهُ علاقةَ الدالِّ اللغويِّ بمدلولِهِ بدلالةِ النارِ على الحرارةِ، ودلالةِ طلوعِ الشمسِ على الضوءِ(91).

وعلى الرغمِ من تبيينِ السيّدِ الصدرِ أنَّ العلاقة بينَ الدالِّ ومدلولِهِ – لغويَّةً كانت أم غيرَ لغويَّةٍ – تحملُ طابعًا سببيًّا، إلاَّ أنَّهُ يميِّزُ بينَ سببيَّةِ الدالِّ اللغويِّ على مدلولِهِ وسببيَّةِ غيرِهِ من الدوالِّ، فيذكرُ أنَّ سببيَّةَ علاقةِ اللفظِ بالمعنى مَجالُها الذهنُ، أمَّا علاقةُ السببيَّةِ بينَ النارِ والحرارةِ، أو بينَ طلوعِ الشمسِ والضوءِ فمجالُها العالَمُ الخارجيُّ(92).

وبعدَ أن يفرغَ السيّد الشهيدُ من تعريفه للدلالةِ، وبيانِهِ أنَّ طبيعةَ علاقةِ الدالِّ بمدلولِهِ سببيَّةٌ، يبحثُ عن أصلِ تلكَ العلاقةِ السببيَّةِ التي نشأَتْ بينَ اللفظ والمعنى، وكيفيَّةِ نشوئِها، فذكَرَ أنَّ للأصوليّين اتِّجاهينِ رئيسينِ في هذهِ المسألةِ: الأوّل منها يذهبُ إلى الاعتقادِ بأنَّ علاقةَ اللفظِ بالمعنى نابعةٌ من طبيعةِ اللفظِ ذاتِهِ، وهذا يعني أنَّها ليست مكتسبةً من أيِّ سببٍ خارجيٍّ(93).

ولا يرتضي السيّدُ الصدرُ رؤيةَ هذا الاتِّجاه مُنطلقًا في ذلك من أنَّ هذا الاتِّجاهَ يعجزُ ((عن تفسيرِ الموقفِ تفسيرًا شاملاً، لأنَّ دلالةَ اللفظِ على المعنى وعلاقتَهُ بهِ إذا كانت ذاتيَّةً وغيرَ نابعةٍ

من أيِّ سببٍ خارجيٍّ، وكانَ اللفظُ بطبيعتِهِ يدفعُ الذهنَ البشريَّ إلى تصوُّرِ معناه، فلماذا يعجزُ غيرُ العربيِّ عن الانتقالِ إلى تصوُّرِ معنى كلمةِ (الماء) عندَ تصوُّرِهِ للكلمةِ؟ ولماذا يحتاجُ إلى تعلُّمِ اللغةِ العربيَّةِ؛ لكي ينتقلَ ذهنُهُ إلى المعنى عندَ سماعِ الكلمةِ العربيَّةِ وتصوُّرِها؟ إنَّ هذا دليلٌ على أنَّ العلاقةَ التي تقومُ في ذهنِنا بينَ تصوُّرِ اللفظِ وتصوُّرِ المعنى ليست نابعةً من طبيعةِ اللفظِ، بل من سببٍ آخَرَ يتطلَّبُ الحصول عليه إلى تعلُّمِ اللغةِ، فالدلالةُ إذن ليست ذاتيَّةً))(94).

أمّا الاتِّجاهُ الثاني فهو اتِّجاهٌ، وإن كانَ السيّد الصدر يتبنّاه إلى حدٍ ما إلاَّ أنَّه يوضِّحُ لاحقًا أنَّهُ غيرُ قادرٍ على تفسيرِ العلاقةِ السببيَّةِ بينَ الدالِّ ومدلولِهِ تفسيرًا كامِلاً وشامِلاً. ومضمونُ ذلكَ الاتِّجاهِ هو أنَّ علاقةَ الاسمِ بالمسمَّى ليست ذاتيَّةً، بل إنَّها من صنعِ الواضِعِ الأوَّلِ للغةِ، فإنَّ هؤلاء الواضعينَ ((خصَّصوا ألفاظًا معيَّنةً لمعانٍ خاصَّةً، فاكتسبتِ الألفاظُ نتيجةً لذلكَ التخصيصِ علاقةً بتلكَ المعاني، وأصبحَ كلُّ لفظٍ يدلُّ على معناهُ الخاصِّ، وذلك التخصيصُ الذي مارَسَهُ أولئك الأوائلُ ونتجت عنهُ الدلالةُ يسمَّى بـ(الوَضْعِ)، ويسمى الممارِسُ له (وَاضِعًا) واللفظُ (موضوعًا) والمعنى (موضوعاً لهُ)....))(95).

يشيرُ النصُّ السابقُ بوضوحٍ إلى أنَّ السيّدَ الصدرَ يتبنَى مفهومَ الاعتباطيَّةِ في فهمِهِ لطبيعةِ العلاقةِ القائمةِ بينَ الدالِّ ومدلولِهِ، وهو في هذا يُسايِرُ أغلبَ من سبقَهُ من أصوليِّي الإماميَّةِ واللسانيّين المعاصرين. وعلى الرغمِ من اتّفاقِ السيّد الصدرِ معَ أصحابِ الاتّجاهِ الثاني في ذهابهم إلى أنَّ العلاقةَ بينَ الدالِّ والمدلولِ ليست تلازميَّةً، بل هي اعتباطيَّةٌ، ومن صنعِ واضعِ اللغةِ وتخصيصِهِ، إلاَّ أنَّ اتِّفاقَ السيّدِ الصدرِ معَ أصحابِ الاتّجاهِ الثاني ليسَ مُطلقًا – كما ذكرنا – فهو يرى أنَّ الحديثَ عن مجرّدِ تخصيصِ واضعِ اللغةِ لفظًا ما بمعناهُ الخاصِّ بِهِ ليسَ كافيًا لتحديدِ الكيفيَّةِ التي انعقدت بها العلاقةُ السببيَّةُ بينَ الدالِّ ومدلولِهِ؛ ولذا يعمدُ إلى محاولةِ الغوصِ والتفتيشِ عن الكيفيَّةِ الحقيقيَّةِ التي نشأت من خلالها العلاقةُ الحقيقيَّةُ بينَ اللفظِ والمعنى، فينتهي إلى أنَّ ذلكَ راجعٌ إلى قانونٍ عامٍّ من قوانينِ الذهنِ البشريِّ مفادهُ أنَّ كلَّ شيئينِ إذا اقترنَ تصوُّرُ أحدِهِما مع تصوُّرِ الآخَرِ في ذهنِ الإنسانِ مرارًا عديدةً – ولو على سبيلِ الصدفةِ – قامت بينهما علاقةٌ، وأصبحَ أحدُ التصوُّرينِ سببًا لانتقالِ الذهنِ إلى تصوُّرِ الآخَرِ.

ومثالُ ذلكَ في حياتنا الاعتياديَّة أن تعيشَ مع صديقينِ لا يفترقانِ في مختلفِ شؤونِ حياتِهما، نجدُهُما دائمًا معًا، فإذا رأينا بعدَ ذلكَ أحدَ هذينِ الصديقينِ منفردًا أو سمِعْنَا باسمِهِ أَسْرَعَ ذهنُنا إلى تصوُّرِ الصديقِ الآخَرِ، لأنَّ رؤيتهما معًا مراراً كثيرةً أوجدت علاقةً في تصوُّرِنا، وهذه العلاقةُ تجعلُ تصوُّرَنا لأحدِهِما سببًا لتصوُّرِ الآخَرِ.

وقد يكفي أن تقرن فكرة أحد الشيئينِ بفكرةِ الآخرِ مرَّةً واحدةً؛ لكي تقومَ بينهما علاقةٌ، وذلك إذا اقترنت الفكرتانِ في ظرفٍ مؤثِّرٍ(96).

وهكذا ينتهي السيّدُ الصدرُ إلى أنَّ العلاقةَ السببيَّةَ بينَ اللفظِ والمعنى راجعةٌ إلى اقترانِ تصور المعنى بتصور اللفظ بصورة متكررة أو في ظرفٍ مؤثِّرٍ، الأمر الذي أدَّى إلى قيامِ علاقةٍ بينهما كما وقع في الحالاتِ المشارِ إليها(97).

يتَّضحُ ممَّا تقدَّم أنَّ السيّدَ الصدرَ – من خلالِ ذهابِهِ إلى أنَّ كلَّ شيئينِ إذا اقترنَ أحدُهما بالآخَرِ أكثرَ من مرَّةٍ، فإنَّ الذهنَ سيقيمُ علاقةً مستمرَّةً بينهما وهكذا يتبنَّى السيد الصدر مفهوم العلاميَّةِ الذي يجمعُ نُظُمًا دلاليَّةً مختلفةً تكونُ اللغةُ أحدها دون أدنى شكٍّ، ذلك المفهوم الذي سبقَ لنا الحديثُ عنهُ.

والحقُّ أنَّ حديثَ السيدِ الصدرِ عن أنَّ العلاقةَ بينَ اللفظِ والمعنى قد تنشأُ وتكونُ من ورائها الصدفةُ أمرٌ يبدو مفهومًا من أول قارن بين لفظ ومعناه الخاص به، إلاَّ أنَّ نقلَ تلك العلاقةِ بينَ ذلك اللفظِ ومعناه أمرٌ يحتاجُ إلى أكثرَ من موضوع (الصدفة)، فذلك يستدعي من الواضعِ الأوّل أن يشيرَ إلى الشيءِ الذي يريدُ أن يمنَحهُ لفظًا معينًا؛ لكي يتعرَّفَ الآخرونَ على أنَّهُ يريدُ بذلكَ اللفظِ ذلكَ الشيءَ المُشارَ إليهِ.

ويتابِعُ السيّدُ الصدرُ بحثَهُ لحقيقةِ الوضعِ الاصطلاحيِّ سائلاً: ((كيفَ اقترنَ اللفظُ بمعنًى خاصٍّ مرارًا كثيرةً، أو في ظرفٍ مؤثِّرٍ، فأنتجَ قيامَ العلاقةِ اللغويَّةِ بينهما؟))(98).

ويجيبُ السيّدُ الصدرُ عن هذا السؤالِ قائلاً: ((إنَّ قسماً الألفاظِ اقترنت بمدلولات معيَّنةٍ مرات متعددة بشكل تلقائي، فنشأت بينها العلاقةُ اللغويَّةُ، وربما تكونُ كلمةُ (آه) مثالا على هذا فهي تخرج من فم الانسان كلما احس بالألم، فأصبحَ كلَّما سمِعَ كلمةَ (آه) انتقلَ ذهنُهُ إلى فكرةِ الألمِ. وربما حصل أنَّ الإنسانَ وقبلَ أن توجدَ لديهِ أيُّ لغةٍ قد استدعت ((انتباهَهُ هذه العلاقاتُ التي قامت بينَ الألفاظِ من قبيلِ (آه) ومعانيها؛ نتيجةً لاقترانٍ تلقائيٍّ بينهما، وأَخَذَ يُنشئُ على منوالها علاقاتٍ جديدةً بينَ الألفاظِ والمعاني، وبعض الألفاظ، في عمليَّةٍ واعيةٍ مقصودةٍ؛ لكي تقومَ بينها علاقةٌ سببيَّةٌ. وأحسنُ نموذج لذلكَ الأعلامُ الشخصيَّةُ، فأنت حينَ تُريدُ أن تسمِّيَ ابنكَ عليًّا تقرنُ اسمَ (عليّ) بالوليدِ الجديدِ؛ لكي تُنشئَ بينهما علاقةً لغويَّةً، ويصبحَ اسمُ (عليّ) دالاًّ على وليدِكَ، ويسمَّى عملُكَ هذا (وضعًا)....))(99).

وقد سمَّى بعضُ الأصوليّين هذا النوعَ من الوضعِ بالوضعِ التعيّينيّ نظرًا إلى أنَّ الواضعَ قد عيَّنَ لفظًا مخصوصًا لمعنًى محدَّدٍ(100).

وقد سمّي كذلكَ بالوضعِ الشخصيّ؛ لكوننا شخَّصنا كلمةً محدَّدةً بعينِها، لتدلَّ على ذلك المعنى(101).

وواضحٌ من النصِّ المتقدِّم أنَّ السيد الصدر يقسِّم دلالةَ الألفاظِ على معانيها قسمينِ رئيسينِ: الأول منهما تكونُ فيهِ الدلالةُ عفويَّةً وبدون أيِّ قصدٍ من الواضعِ، والثاني تكونُ فيه الدلالةُ غيرَ عفويَّةٍ، ويبرزُ فيهِ دورُ القصدِ بوضوحٍ. والحقُّ أنَّ كلا قسمي الدلالةِ اللذينِ تحدَّث عنهما السيد الصدر، وعدَّهُما الطريقةَ المثلى التي ينقدح من خلالها الوضعُ اللغويُّ، لنا منهُ موقفٌ.

أمَّا موقفنا من القسمِ الأوَّلِ، فهو أنَّ الاعتقادَ بأنَّ أغلبَ دلالاتِ الألفاظِ على معانيها قد نشأت بشكلٍ تلقائيٍّ عفويٍّ فطريٍّ أمرٌ وإن كان إثباتُهُ ممكنًا فيما يتعلَّقُ بكلمةِ (آه) المعبِّرةِ عن الألمِ، فإنَّ إمكانيَّةَ إثباتِهِ على غيرِ ذلكَ من دلالاتِ الألفاظِ على معانيها أمرٌ من الصعبِ إثباتُهُ.

وأمَّا موقفنا من القسمِ الثاني، فهو أنَّ وضعَ الألفاظِ على معانيها بشكلٍ متعمَّدٍ وواعٍ عمليَّةٌ يصعُبُ تصوُّرُها من الواضعِ الأوَّلِ للغةِ، الذي يكونُ ذا ذهنيَّةٍ بسيطةٍ، فضلاً عن أنَّ وضعَ أسماءِ الأشخاصِ مسألةٌ متأخِّرةٌ عن الوضعِ الأوَّلِ للغةِ. ويبقى لنا هنا أن نقولَ: إنَّ تقسيمَ دلالةِ الألفاظ على معانيها على وَفْقِ هذينِ القسمينِ يبدو غيرَ مستوعبٍ لأغلبِ دلالاتِ الألفاظِ على معانيها، وهكذا تبدو نظريَّةُ الوضعِ عند السيّد الصدر على وفقِ ما أوردناهُ ناقصةً.

وبعد أن يفرغَ السيّد الصدر من بيان حقيقةِ الوضعِ وطبيعتِهِ، وكيفيَّةِ الوصول إليه ينتقلُ إلى مرحلةِ الاستعمالِ، وهي المرحلةُ التي ينقلُ فيها المتكلِّمُ ما في ذهنِهِ إلى الآخرينَ، فيذكرُ أنَّ من أراد أن ينقلَ دلالةَ لفظٍ إلى الآخرينَ، فبإمكانه أن ينطقَ ((بذلكَ الذي أصبحَ سببًا لتصوُّرِ المعنى حينَ يسمعُهُ صاحبك ينتقلُ ذهنهُ إلى معناه، بحكمِ علاقةِ السببيَّةِ بينهما، ويسمَّى استخدامُك اللفظَ بقصدِ إخطارِ معناه في ذهنِ السامعِ (استعمالاً)، فاستعمالُ اللفظِ في معناه يعني إيجادَ الشخصِ لفظًا؛ لكي يُعِدَّ ذهنَ غيرِهِ للانتقالِ إلى معناه، ويسمَّى اللفظُ (مُستعمَلاً) والمعنى (مُستعمَلاً فيهِ)، وإرادةُ المستعمِلِ إخطارَ المعنى في ذهنِ السامعِ عن طريقِ اللفظِ (إرادةً استعماليَّةً)...))(102).

ويستعينُ السيّد الصدر كغيرِهِ من الأصوليّين بالجانبِ التنظيريّ، فيذكرُ أنَّ كلَّ مستعمِلٍ للغةِ يحتاجُ إلى تصوُّرِ اللفظِ وتصوُّرِ المعنى. ويفرِّقُ بينَ تصوُّرِ مستعمِلِ اللغةِ للفظِ وتصوُّرِهِ للمعنى، فيقول: إنَّ تصوُّرَ اللفظِ يكونُ على نحوٍ آليٍّ مِرآتيٍّ، أمَّا تصوُّره للمعنى فيكونُ ((على نحوِ اللحاظِ الاستقلاليِّ، فهما كالمرآةِ والصورةِ، فكما تلحظُ المرآةَ وأنت غافلٌ عنها، وكلُّ نظركَ إلى الصورةِ، فكذلكَ تلحظُ اللفظَ بنفسِ الطريقةِ بما هو مرآةٌ للمعنى، وأنت غافلٌ عنهُ، وكلُّ نظركَ إلى المعنى))(103).

ويتابعُ السيّد الصدر شرحَهُ لهذِهِ المسألةِ مبيِّنًا أنَّ الغفلةَ التي سبق الحديثُ عنها في اللفظِ إنَّما هي عائدةٌ إلى أنَّ مستعمِلَ اللغةِ عندما يستعمِلُ لفظًا معيَّنًا إنَّما يستعمِلُهُ، وهو فانٍ في المعنى أي أن مستعمل اللغة عندما يستعملها يكون ملتفتًا إلى المعنى؛ لأنَّ تصوُّرَ اللفظ يصبحُ عنده عمليَّةً تلقائيَّةً(104).

ومن الذين أدلوا بدلوهم في مسألةِ الوضعِ الاصطلاحيِّ للغةِ الشيخُ ناصر مكارم الشيرازيُّ الذي بدأَ بحثَهُ لهذه المسألةِ قائلاً: إنَّ دلالةَ الألفاظِ على معانيها ليست ذاتيَّةً، إلاَّ فيما يتعلَّقُ بالألفاظ التي فيها قدرٌ من المحاكاةِ الصوتيَّةِ بينَ اللفظِ والمعنى، ولاسيَّما أسماء الأصوات، فهي أسماءٌ يُوجَدُ ((فيها ربطٌ ذاتيٌّ بين المعاني والألفاظ كما هو ظاهرٌ))(105). وعلى هذا تكونُ علاقةُ اللفظِ بمعناه ناشئةً من ناحيةِ الوضعِ(106). أي: أنَّها اصطلاحيَّةٌ أوجدها واضعُ اللغةِ.

وبعد أن بيَّنَ الشيخ الشيرازيُّ أنَّ حقيقةَ العلاقةِ بينَ الدالِّ ومدلولِهِ وضعيَّةٌ اصطلاحيَّةٌ، ذَكَرَ أبرزَ النظريَّاتِ التي سبقَتْهُ في هذا المجالِ، وهي أربع نظريات:

(1)نظريّة صاحب الكفاية التي سلف بيانُها، وكان موقفُ الشيرازيِّ منها عدمَ الاتِّفاق معها؛ نظرًا إلى كونِ تعريفِ صاحبِ الكفايةِ للوضعِ يتَّسِمُ بالإبهامِ ((الذي لا يُغْتَفَرُ مثلُهُ في مقامِ التعريفِ))(107).

(2)نظريَّة الاستئناسِ الذهنيِّ الحاصل بينَ اللفظِ والمعنى، بحيث ينتقل الذهنُ من أحدهما إلى الآخر. ويبدو أنّ هذه النظريَّةَ هي نظريَّةُ السيّدِ الصدرِ، وكان موقفُ الشيرازيِّ منها هو أنَّها تصلح فيما يتعلَّقُ بالوضعِ التعيُّنيِّ، ولا تصلح في الوضع التعيينيِّ؛ لأنَّ الأنسَ والعلاقةَ الذهنيَّةَ أمرٌ متأخِّرٌ عن الوضعِ يحصلُ من كثرةِ الاستعمالِ الحاصلة بعد الوضعِ))(108).

(3)نظريَّة السيّد الخوئيِّ، ومفادُها الالتزامُ والتعهُّدُ من قِبَلِ أهلِ اللغةِ: بأنَّهم متى استعملوا لفظًا معيَّنًا أرادوا معنًى معيَّنًا(109).

(4)نظريَّة الاعتبار التي سبق توضيحُها، وكان موقفُهُ منها أنَّهُ يرى أنَّها المذهبُ المختارُ قائلاً: ((وهذا أحسنُ ما يُمكنُ أن يُقالَ في المقامِ، إلاَّ أنَّهُ يُتَصوَّرُ في خصوصِ الوضعِ التعيينيِّ، أمَّا في التعيينيّ فلا، لعدمِ جعل ولا إنشاء فيه. فظهرَ ممَّا ذكرنا أنَّ علينا اختيارَ قولٍ خامسٍ يشمَلُ ويعمُّ كلا نوعي الوضعِ، وهو أن يُلتزَمَ بالتفكيكِ بينَ النوعينِ في حقيقتهما، ويقال: إنَّ الوضعَ التعيينيّ حقيقتُهُ جَعْلُ اللفظِ علامةً للمعنى، كما مرَّ في القولِ الرابعِ، وأمَّا التعيينيّ فحقيقتُهُ هو الأُنْسُ الذي يحصلُ من كثرةِ استعمالِ اللفظِ، التي تُوجِبُ تبادُرَ المعنى إلى الذهنِ من سماعِ اللفظِ، كما مرَّ في

القولِ الثاني، فلا بدَّ من الجمعِ بينَ تعريفينِ من التعاريفِ السابقةِ، كيما يكون التعريفُ تامًّا وجامعًا لجميعِ أنواعِ الوضعِ))(110).

ونختِمُ عرضَنا لآراءِ أصوليّي الإماميَّةِ المنصبَّةِ على هذه المسألةِ، فنعرضُ لآراءِ السيّد السيستانيّ، الذي يرى أنَّ العلاقةَ بينَ اللفظِ والمعنى تمرُّ بأربعِ مراحلَ هي: مرحلةُ الانتخابِ: وهي المسمَّاةُ عندهم بالوضعِ، ومرحلةُ الإشارةِ: وهي الإشارةُ باللفظِ للمعنى لعواملَ كمّيَّةٍ أو كيفيَّةٍ تُساعِدُ على ذلك، ومرحلةُ التلازُمِ، والسببيَّة الذهنيَّة: وهي كونُ صورةِ اللفظِ سببًا لتصوُّرِ المعنى(111).

ومن الواضحِ أنَّ هذهِ المراحلَ المتقدِّمةَ – ولاسيَّما الثالثة منها – هي عينُ تصوُّرِ السيّدِ الصدرِ لحقيقةِ علاقةِ اللفظِ بالمعنى. ولا يكتفي السيّد السيستانيُّ بهذه المراحلِ بل يُضيفُ إليها مرحلةً رابعةً، ويعدُّها الأهمَّ في رسمِ العلاقةِ الحقيقيَّةِ بين اللفظِ والمعنى، وهي: مرحلة الهوهوية: وهي اندماجُ تصوُّرِ المعنى في تصوُّرِ اللفظِ(112).

ونحن إنَّما قلنا أنَّ المرحلةَ الرابعةَ هي الأهمُّ عندَ السيّد السيستانيّ؛ لأنه يرى أنَّ تلكَ المرحلةَ ((هي حقيقةُ العلاقةِ الوضعيَّةِ، وما قبلَها مبادئُ ومقدِّماتٌ لحصولِها))(113).

الخاتمة:

إنّ المتأمِّلَ لنظريَّةِ الوضعِ الاصطلاحيِّ عند أصوليّي الإماميَّةِ يمكنُ أن يتوصَّلَ إلى النتائج الآتيةِ:

1- أنّ أغلب أصوليّي الإماميَّةِ قد تبنَّوا القولَ بالنشأةِ الاصطلاحيّةِ للغةِ تصريحًا أو تضمينًا.

2- تبنَّى أصوليّو الإماميَّةِ القولَ باعتباطيَّةِ العلاقةِ بينَ الدالِّ ومدلولِهِ، وهم في هذا قد سبقوا اللسانيّينَ المعاصرينَ.

3- أكَّد جملةٌ من أصوليّي الإماميَّةِ وجودَ نظريَّةٍ علاميَّةٍ تشمَلُ اللغةَ وغيرها من النُّظُمِ التواصُليَّةِ الأخرى، وهم في هذا قد سبقوا اللسانيّينَ المعاصرينَ أيضًا.

4- تناوَلَ أغلبُ أصوليّي الإماميَّةِ مفهومَ القصدِ، وجَعْلَهُ رابطًا حقيقيًّا بين اللفظ والمعنى، وقد تناغَموا في هذا مع اللسانيّين المعاصرينَ.

5- كانت لأصوليّي الإماميَّةِ نظرياتٌ حاولوا من خلالها أن يتعرَّفوا على حقيقةِ الوضعِ، لعلَّ من أبرزها: نظريّة صاحب الكفاية، ونظريّة الجَعْل الواقعيّ للسيّد الصدر، ونظريّة الاعتبار ونظريّة التعهُّد للسيد الخوئيّ.

6- امتاز أصوليّو الإماميَّةِ بالقدرةِ العالية على الطرح اللغويّ، والجدل، والاستدلال، والردّ.

الهوامش

1- ينظر: تأريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، مونان جورج ترجمة: د.بدر الدين القاسم:91، وعلم الدلالة، جون لاينز:14، وعلم اللغة، د.علي عبد الواحد وافي: 98، ودلالة الألفاظ، د.إبراهيم أنيس:63، وعلم الدلالة، د.أحمد مختار عمر:18، ودراسة المعنى عند الأصوليين، ظاهر سليمان حمودة: 174-175.

2- الخصائص، ابن جني: 40/1.

3- م.ن: 44/1.

4- م.ن: 45/1.

5- ينظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد: 71.

6- ينظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى: 1/7-20، والمعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي البصري: 14-42، وإرشاد الفحول، الشوكاني:12-19.

7- إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، د.محمد بن إسماعيل الأمير: 8.

8- ينظر: الاقتراح في علم أصول النحو، السيوطي: 60.

9- ينظر: التصوّر اللغويّ عند الأصوليين، د.سيّد أحمد عبد الغفار: 135-136.

10- ينظر: سيد النخيل المقفى: 338-339.

11- الذريعة:1/42-43، وينظر: م.ن:1/9.

12- م.ن:12/1.

13- البقرة:31.

14- التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي:138/1.

15- م.ن: 137/1-138.

16- ينظر: م.ن:144/1.

17- م.ن: 26/1.

18- م.ن: 45/2.

19- نهاية الوصول إلى علم الأصول، العلامة جمال الدين الحلي: 15/1.

20- م.ن: 151/1.

21- م.ن: 151/1.

22- م.ن: 151/1 .

23- ينظر: م.ن: 154/1-158.

24- م.ن: 158/1.

25- تمهيد في مباحث الدليل اللفظيّ، تقرير لأبحاث محمد باقر الصدر، حسن عبد الساتر: 64/1-65.

26- م.ن:67/1 .

27- ينظر الخصائص: 46/1.

28- دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى والثانية)، محمد باقر الصدر: 184-185 .

29- الرحمن: 4.
30- ينظر: إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، تقرير لمحاضرات جعفر السبحانيّ، تأليف محمد حسين الحاج العاملي: 45/1 .
31- الرحمن: 1-4.
32- إرشاد العقول إلى مباحث الأصول: 46/1.
33- إبراهيم : 4.
34- أنوار الأصول، تقرير لأبحاث الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أحمد القدسي: 49/1.
35- م.ن: 49/1.
36- م.ن: 49/1.
37- م.ن: 49/1.
38- الرافد في علم الأصول، محاضرات السيد علي السيستانيّ، بقلم السيد منير السيد عدنان القطيفي: 162.
39- م.ن: 162.
40- ينظر: الذريعة: 42/1-43، وم.ن:9/1.
41- دروس في الألسنية العامة، فردينان دي سوسير: 112.
42- ينظر: مبادئ في علم الأدلة، رولان بارت: 71.
43- ينظر: م.ن:81-82.
44- الذريعة: 42/1-43.
45- ينظر: الاتجاه العقلي في التفسير: 86.
46- الذريعة: 397/1.
47- م.ن: 2/2.
48- م.ن: 4/2.
49- م.ن: 19/1.
50- ينظر: الألسنية العربية، ريمون طحان: 18.
51- ينظر: المعجم الأصوليّ، محمّد صنقور: 118/2.
52- ينظر الألسنيّة (علم اللغة الحديث)، ميشيال زكريا: 29-30.
53- م.ن: 29.
54- ينظر: التبيان: 45/2.
55- ينظر: اتجاهات البحث اللساني، ميلكا فنتشير: 351، و 364-365، وعلم اللغة، محمود السعران: 285.
56- دروس في الألسنيّة العامّة: 37.
57- البيان والتبيين، الجاحظ: 84/1.
58- التبيان:26/1.

59- ينظر: م.ن: 411/1.

60- معجم مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني: 173.

61- نهاية الوصول إلى علم الأُصول:151/1.

62- م.ن: 165/1-166.

63- م.ن: 165/1 .

64- اللغة بين البلاغة والأسلوبية، د.مصطفى ناصف: 422.

65- ينظر: اتجاهات البحث اللساني: 353-354.

66- نهاية الوصول إلى علم الأُصول: 165/1.

67- كفاية الأصول، الشيخ محمد كاظم الخراساني: 9، وينظر: الحاشية على كفاية الأصول طرح المباني، المحقق الطباطبائي البروجرديّ، للشيخ بهاء الدين البروجرودي: 17/1.

68- ينظر: كفاية الأصول: 9، والحاشية على كفاية الأصول:17/1.

69- عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، السيد مرتضى الحسيني اليزدي الفيروزآبادي: 16/1.

70- الهداية في الأصول: 25/1.

71- المباحث في علم الأصول، محمد حسن القديري: 14/1.

72- م.ن: 14/1.

73- عناية الأصول في شرح كفاية الأصول: 16/1.

74- م.ن: 16/1.

75- كفاية الأصول: 16، وينظر: الحاشية على كفاية الأصول:50/1، وعناية الأصول في شرح كفاية الأصول: 37/1.

76- كفاية الأصول: 16، والحاشية على كفاية الأصول: 37/1.

77- المعجم الأصولي: 116/2، وينظر: قواعد أصول الفقه على مذهب الأمامية، لجنة تأليف القواعد الفقهية والأصولية: 20.

78- المعجم الأصولي: 118/2، وينظر: قواعد أصول الفقه على مذهب الأمامية: 20.

79- محاضرات في أصول الفقه، تقرير لأبحاث السيد أبي القاسم الخوئيّ، تأليف الشيخ محمد إسحاق الفياض: 52/1.

80- ينظر: م.ن: 49/1.

81- م.ن: 49/1.

82- تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: 30/1، وينظر: محاضرات في أصول الفقه:50/1-51.

83- تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: 31/1-32.

84- م.ن: 32/1.

85- م.ن: 32/1.

86- م.ن: 32/1.

87- م.ن: 32/1.

88- دروس في علم الأصول: 181.

89- دروس في الألسنية العامة: 160-168.

90- ينظر: م.ن: 174.

91- ينظر: دروس في علم الأصول: 182.

92- م.ن: 182.

93- ينظر: م.ن: 182-183.

94- م.ن: 182-183.

95- ينظر: م.ن: 183.

96- م.ن: 184-185.

97- ينظر: م.ن : 185.

98- م.ن : 185.

99- ينظر: م.ن: 185-186.

100- مفتاح الوصول إلى علم الأصول، الشيخ الدكتور أحمد كاظم البهادليّ: 263/1.

101- ينظر: م.ن: 264.

102- دروس في علم الأصول: 187.

103- م.ن: 187-188.

104- ينظر: دروس في علم الأصول: 188.

105- أنوار الأصول:47.

106- ينظر: م.ن: 47.

107- م.ن: 47.

108- ينظر: م.ن: 47.

109- ينظر: م.ن: 47.

110- م.ن: 48.

111- الرافد في علم الأصول: 163.

112- م.ن: 163.

113- م.ن: 163.

المصادر والمراجع

1- اتّجاهات البحث اللسانيّ، ميلكا افتيش، ترجمة د.سعد عبد العزيز، د.وفاء كامل فايد، د.ط، د.ت.

2- الاتّجاه العقلي في التفسير– دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، د.نصر حامد أبو زيد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982م.

3- إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، تقرير لمحاضرات جعفر السبحانيّ، تأليف محمّد حسين العامليّ، نشر مؤسسة الإمام الصادق، قم، د.ط، د.ت.

4- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (ت1255هـ)، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1399هـ = 1979م.

5- إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، محمد بن إسماعيل الأمير، طبع شركة السرمد، بغداد، 1990م.

6- الاقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1359هـ.

7- الألسنيّة العربيّة، ريمون طحان، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، ط2، 1981م.

8- الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام، د. ميشيال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983م.

9- أنوار الأصول، تقرير لأبحاث الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أحمد القدسي، مطبعة مدرسة الإمام عليّ، قم، ط1، 1425هـ.

10- البيان والتبيين، الجاحظ (ت255هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مؤسسة الخانجيّ، السعادة، القاهرة، ط3، د.ت.

11- تأريخ اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، مونان جورج، ترجمة د.بدر الدين القاسم، وزارة التعليم العالي، دمشق، د.ط، 1392هـ = 1972م.

12- التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر الطوسيّ (ت460هـ)، تحقيق وتصحيح أحمد شوقي الأمين وأحمد حبيب القصير، المطبعة العلميّة ومطبعة النعمان، النجف الأشرف، د.ط، 1385هـ = 1965م.

13- التصوّر اللغوي عند الأصوليين، د.سيد أحمد عبد الغفار، مصر، د.ط، 1981م.

14- تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، حسن عبد الساتر، المطبعة ستارة، مكتبة الصدر، قم، 1423هـ.

15- الحاشية على كفاية الأصول في الأصول لمباني سيد الطائفة العلامة المحقق الحاج آغا حسين الطباطبائيّ البروجرديّ (1380هـ)، الشيخ بهاء الدين البروجردي، د.ط، د.ت.

16- الخصائص، أبو الفتح عثمان ابن جني (ت392هـ)، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، د.ط، د.ت.

17- دراسة المعنى عند الأصوليين، ظاهر سليمان حمودة، الدار الجامعيّة للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د.ط، د.ت.

18- دروس في الألسنيّة العامة، فردينان دي سوسير، تعريب صالح القردمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، دار العربية للكتاب، ليبيا– تونس، د.ط، 1985م.

19- دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى والثانية، محمد باقر الصدر (ت1400هـ)، مجمع الفكر الإسلاميّ، ط2، 1419هـ.

20- دلالة الألفاظ، د.إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصريّة، القاهرة، ط3، 1963م.

21- الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين (ت413هـ)، تحقيق د.أبو القاسم كرجي، مطبعة عقد دانشكاه، طهران، د.ط، 1348هـ.

22- الرافد في علم الأصول محاضرات السيد علي السيستاني، بقلم السيد منير عدنان القطيفي، الحلقة الأولى، مطبعة مهر، قم، ط1، 1414هـ.

23- سيد النخيل المقفى، مصطفى جمال الدين في ذكراه السنوية الأولى المكتبة الأدبية المختصة.

24- علم الدلالة، د.أحمد مختار عمر، مكتبة العروبة، الكويت، د.ط، 1402هـ = 1982م.

25- علم الدلالة، جون لاينز، ترجمة مجيد الماشطة، وحليم حسن وكاظم حسين، مطبعة جامعة البصرة، د.ط، 1980م.

26- علم اللغة، علي عبد الواحد وافي، دار النهضة، مصر، ط7، 1973م.

27- علم اللغة مقدّمة للقارئ العربيّ، د.محمود السعران، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1962م.

28- عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، تأليف السيد مرتضى الحسيني اليزديّ الفيروز آباديّ، منشورات الفيروز آباديّ، ط7، د.ت.

29- قواعد أصول الفقه على مذهب الإماميّة، إعداد لجنة تأليف القواعد الفقهية والأصولية التابعة لجمع فقه أهل البيت عليهم السلام/الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية، د.ط، د.ت.

30- كفاية الأصول، الأستاذ الآخوند محمد كاظم الخراسانيّ (ت1328هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، د.ط، د.ت.

31- اللغة بين البلاغة والأسلوبية، د.مصطفى ناصف، النادي الأدبيّ الثقافيّ، د.ط، 1409هـ = 1989م.

32- المباحث في علم الأصول، آية الله محمد حسن القديري، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، ط1، 1423هـ.

33- مبادئ في علم الأدلّة، رولان بترت، ترجمة محمد البكريّ، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، ط2، 1986م.

34- محاضرات في أصول الفقه، تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئيّ (1413هـ)، الشيخ محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلاميّ، ط1، 1491هـ.

35- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي (ت436هـ) تحقيق محمد حميد خلف الله، بتعاون محمد بكر وحسن حنفي، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، د.ط، 1384هـ = 1964م.

36- المعجم الأصوليّ، محمّد صنقور علي، مطبعة العترة، إيران، ط2، 1426هـ = 2002م.

37- معجم مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني (ت502هـ)، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت.

38- مفتاح الوصول إلى علم الأصول، د.أحمد كاظم البهادليّ، دار المؤرّخ العربيّ، بيروت، د.ط، د.ت.

39- نهاية الوصول إلى علم الأُصول، جمال الدين الحليّ (ت762هـ)، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادريّ، مطبعة مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط1، 1425هـ.

40- الهداية في الأصول، تقرير لأبحاث السيّد أبي القاسم الخوئيّ (1413هـ)، تأليف الشيخ حسن الصافي الأصفهانيّ، تحقيق ونشر مؤسّسة صاحب الأمر، قم، ط1، 1417هـ.

3

تاريخ الاستشراق والوحي المحمدي

محمد محمود محمد
الجامعة المستنصرية / كلية التربية

المقدمة:

الحمد لله الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم ، والصلاة و السلام على سيدنا و حبيبنا، الذي أرسله الله رحمة للعالمين فما من خير الا دلنا عليه ، وما من شر الا حذرنا منهُ و على اله الاطهار وأصحابه الذين انتهجوا منهج الأدب.

منذ الأيام الأولى لنزول القرآن الكريم اهتم المسلمون بدراسة شؤون وملابسات الآيات القرآنية و ما يتعلق بها من علوم و معارف ، وأخذت بمرور الزمن تتطور وتزداد سعة وعمقاً في الدراسات المختلفة و السبب في ذلك ارتباط المسلمين بهذا الدين القيم .

إن الدراسات القرآنية لها مذاقها الخاص ، اذ ان العيش مع القرآن في عالم رحيب لايساويه شيء انه عيشٌ مع كلام الله تعالى لأن الانسان يحيى معه حياة ايمانية تعبدية فهو حبل الله المتين و لأنه نورٌ يسعى بين ايدي المؤمنين . فقد هداني الله سبحانه و تعالى الى موضوع (تاريخ الاستشراق والوحي المحمدي) ضمن مواضيع الدراسات التاريخية الاسلامية الاستشراقية، التي ظهرت بعد نهوض الفكر الغربي .

إن فكرة الاستشراق هي فكرة بدأت مع بدايات النهوض الغربي في الواقع الديني عندما اكتشفوا ارتباط المسلمين بالقرآن ارتباطاً روحانياً متعالياً . لهذا ارادوا ان يفصلوا الروح عن الجسد ، في شتى المجالات .

فقد أوضحنا من خلال هذا البحث افكار المستشرقين وأهدافهم وكيف وقفوا ضد الدين الاسلامي وخاصة القرآن الكريم وقضية الوحي المحمدي بأعتبارهم انه وحي نفسي نابع من شخصية الرسول

محمد ρ وهذا الرأي هم يصرون عليه لهذا تطرقنا الى تفنيد هذه الفرضيات أو إسقاطها والوقوف ضد آرائهم التعسفية التي لم تستند إلى مقومات البحث العلمي البناء و الادلة الحقيقية لآرائهم .

ان موضوع تاريخ الاستشراق من المواضيع التي طرحت على ساحة الدراسات الاسلامية و على الصعيد الاكاديمي بشكل واسع و موسع . ولكن نحن هيأنا الارضية المناسبة لهذا البحث و بصيغة مغايرة لما عرفناه باسلوب مبسط واضح اكاديمي يستند إلى قواعد البحث العلمي البناء مع ربط تاريخ الاستشراق و ما قالوا عن القرآن الكريم و الدين الاسلامي من افتراءات ، لقضية الوحي المحمدي و نظرية الوحي النفسي و كيفية تفنيد هذه النظرية من خلال اقوال وأدلة دامغة من القرآن الكريم و السنة المطهرة و اقوال الصحابة τ و آراء العلماء في هذا الموضوع باسلوب حديث و ذي فائدة . قال تعالى:*وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ*(1) .

فكان سبب اختياري لهذا الموضوع قضية الأساءة لشخصية الرسول محمد ρ عند ما رسموه على هيئة رسوم كاريكاتيرية في الصحف الدنماركية و كذلك حرق المصحف و صياغة فلم سينمائي من احد مخرجي الغرب و اطلق عليه اسم (الفتنة) وهو يجسد شخصية الرسول ρ ويطعن بها و بالمسلمين على انهم دين الارهاب و العنف و لايوجد فيهم مشاعر انسانية .

فكان ردة الفعل لهذا العمل الشنيع هذا البحث المتواضع للدفاع عن شخصية الرسول محمد ρ و التنصر له و اعلاء مكانته بين الامم و فضح افعالهم و كيف كان طريقهم و طريق اسلافهم في الماضي و الحاضر . قال تعالى * ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُوماً مَدْحُوراً * (2) .

أما عن خطة البحث فقد اتبعت المنهج العلمي فيه و قسمت البحث الى مبحثين وعلى النحو التالي :-

المبحث الأول ماهية الاستشراق وله أربعة مطالب

المطلب الأول: تعريف الاستشراق ومدلولات كلمة الشرق والمستشرق

المطلب الثاني: تاريخ الاستشراق

المطلب الثالث : دوافع الاستشراق والمستشرقين

المطلب الرابع : بعض الشبهات للمستشرقين حول القرآن والدين الإسلامي

المبحث الثاني : يتضمن ثلاثة مطالب

المطلب الأول : تعريف الوحي لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني : صور الوحي الإلهي

المطلب الثالث : إنكار نظرية الوحي النفسي

و ختاماً ، هذا هو جهد ي المتواضع فأن كنتُ اصبت فيهِ فلله الشكر والمنة و ان كنتُ أخطأت في شيء فالكمال لله وحدهُ .

و آخر دعوانا ، ربنا عليك توكلنا و اليك أنبنا و اليك المصير .

المبحث الأول:

ماهية الاستشراق

لقد ظل القرآن الكريم مجالاً واسعاً للدراسات من قبل الكثير من الغربيين بما احدثه من تغيير شامل في المجتمع الإسلامي في فترة مظلمة من تاريخ العرب (العصر الجاهلي) الى عصر الحضارة الإنسانية أي (العصر الإسلامي) و هي الفترة التي جاء بها الوحي المحمدي الذي أشع على هذه البسيطة بالرحمة والمحبة ونبذ الخلافات وعدم التطرف لهذا بقى الغربيون مندهشين الى هذا التحول من حالة الى حالة اخرى فكان لهم الهدف بدراسة القرآن الكريم و التاريخ الاسلامي والغور الى اعماق هذه الدراسات حتى يحصلوا على هدفهم و مبتغاهم من الحقيقة.

فيما ذهب اخرون لدراسة التراث بروح المقاتل الغربي المتغطرس فلم ترق له منه سوى الروايات المشبوهة ، حتى يستطيع الطعن و تغليف الحقيقة ودس السم في العسل .

ولكن في المقابل كانت الحضارة العربية واقفة وصامدة ضد كل المحاولات للمستشرقين والغربيين كما كانت واقفة ضد نيران هولاكو و مياه دجلة والفرات حينما رموا فيها ألاف الكتب النفيسة .

ان دراسة تاريخ العرب الاسلامي ذات منزلة مهمة في الحوار العقلي الدائر بين اوربا والاسلام وعلى هذا فان دراسة تاريخ الاستشراق واهدافه وما كتبهُ المنصفون وغيرهم من الشبهات على الاسلام و كيفية الرد على هذه الشبهات كان ولابد من عرضها بأسلوب مميز وبسيط وذي فائدة في مجال الدراسات الاستشراقية .

و في هذا المبحث اربعة مطالب :

المطلب الأول: (تعريف الاستشراق)

اولاً : تعريف الاستشراق

لقد ذهب كثير من الباحثين الى تعريف الاستشراق من عدة نواح و قد كان في آرائهم ومدلولاتهم الأثر العميق في فهم معنى الاستشراق وهو الذي يصف الغربي الذي يدرس تراث الشرق الأوسط و كل ما يتعلق بلغاته و آدابه و تاريخه وأديانه و فنونه وتقاليده .

وقد ذهب الأستاذ عدنان محمد وزان الى تعريف الاستشراق في كتابه (الاستشراق و المستشرقون) حيث يقول هو ((مصطلح أو مفهوم عام يطلق عادة على اتجاه فكري يعنى بدراسة الحياة الحضارية للأمم الشرقية بصفة عامة ، ودراسة حضارة الاسلام و العرب بصفة خاصة))(3) .

اما عن الدكتور محمد حسين الصفير في كتابه حيث يقول(هو دراسة يقوم بها الغربيون لتراث الشرق و خاصة ما يتعلق بتاريخه و لغاته و آدابه و فنونه و علومه و تقاليده و عاداته)(4). وهناك تعريف دقيق ذكر في المجلة الخيرية الاسلامية العالمية فجاء تعريفها دقيقاً و واضحاً و مغايراً لانها وصفت الاستشراق بالتيار الفكري و الصراع الحضاري بعكس ما عرفه كثير من الباحثين حيث تقول (هو عبارة عن تيار فكري تمثل في الدراسات المختلفة عن الشرق الاسلامي والتي شملت حضارته و ادابه و لغاته و ثقافاته و قد اسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن العالم الاسلامي،معبراً عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينها)(5) .

او ربما كان الاستشراق (مجرد اداة اخترعها الغرب للسيطرة على الشرق و استعباده فهذا الشرق كان دائما لاوربا وبعدها امريكا سبباً في احوال وجدانية كالاعجاب و الالهام)(6).

ومن خلال هذه التعاريف التي ذكرت نجد انها تدل كلها على دراسة الشرق الاوسط وما فيه من حياة وتراث وعادات واديان الغرض منها اما ايجابي او سلبي أي الطعن بشتى الوسائل المتاحة لديهم او الاحسان الى الشرق كما عمل كثيرون من المستشرقين ومما سوف ندرسه من خلال البحث .

ثانياً : مدلولات كلمة الشرق أو المستشرق :- رغم الاستعمال الكثير لكلمة (الشرق) منذ أكثر من الف سنة نلاحظ عدم وجود مفهوم واضح لهذه الفكرة بل أنها تدل على وصفها الحالي (الشرق) . لذلك قيل ان الأرض جهتان شرق و غرب و قد اطلق الشرق على منطقة آسيا و مفهوم الغرب على منطقة اوربا و على ما يبدو ان هذا الادراك جاء متأثراً بالحرب (الفارسية – اليونانية) . ففي كتابات (هيرودرت) حول مفهوم الشرق و الغرب التي تركت أثراً عميقاً على اليونانيين فجعلتهم ينظرون بأهمية بالغة الى الرقعة الجغرافية الواقعة شرق بلادهم و يعبرون عنها بمفهوم الشرق .(7) (يبدو ان مصطلح الشرق لم يقتصر على هذه الرقعة جغرافياً فحسب بل تجاوزها غرب الجزيرة العربية و شمال أفريقيا و ذلك بعد الفتوحات الاسلامية . فعدت كل من مصر و المغرب و شمال أفريقيا و ما تقرب من سكان هذه الدول من الشرق فشملها هذا الاسم باعتبار دينها الاسلامي و لغتها العربية)(8) . و هنا لابد من الاعتراف بأن نظرة العالم الغربي للشرق رغم قدمها هي عبارة عن مزيج من الشعور بالخوف و عدم الاطمئنان من الشرق لهذا نرى نظرة الغرب للشرق نظرة عداء

و تعالٍ و لم تستطع ازالتها من الذهنية الغربية حتى الاقلام المنصفة و المؤثرة بالقارئ الغربي على عكس ما هو موجود من نظرة المسلم الشرقي الى الغربي المسيحي .(9)

اما عن مدلولات كلمة مستشرق فقد ذهبت عدة معانٍ منها : ان معنى كلمة مستشرق (صار شرقياً ، و قد اطلقت هذه اللفظة على كل عالم غربي يهوى اتقان لغة شرقية و تجرده الى دراسة بعض اللغات الشرقية كالفارسية و التركية و الهندية و العربية و تقصّى ادابها طلباً لمعرفة شأن امة أو امم شرقية من حيث اخلاقها و عاداتها و تاريخها و دياناتها أو علومها) . (10)

و يشترط بعضهم في المستشرق ان ينتمي الى الغرب (ولو كان هذا العالم يابانياً او اندونيسيا او هندياً لما استحق ان يوصف بالمستشرق لأنه شرقي بحكم مولده و بيئته و حضارته)(11) . (لهذا يرى المستشرق الالماني المعاصر " البرت ديتريش " ان المستشرق : هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق و تفهمه،ولن يتأتى له الوصول الى نتائج سليمة ما لم يتقن لغات الشرق)(12).

و من خلال ما تقدم نستطيع ان نكوِّن علاقة واضحة بين كلمة الشرق و المستشرق . و ان كلمة الشرق تدل على الشرق الاوسط و المستشرق يدل على العالم الغربي الذي جاء ليدرس الشرق المسلم بما فيه من حضارة و عادات و معتقدات و اساطير و قيم لعدة أسباب . اذن هنالك علاقة نسبية بين الشرق و المستشرق و كل منهما يدل على الثاني .

المطلب الثاني

تاريخ الاستشراق

اختلفت الآراء حول بداية الاستشراق فليس هنالك تحديد واضح و دقيق لنشأة الاستشراق ، بحيث يستطيع الباحث في هذا المجال ان يحدد تاريخاً بعينه ، لهذا نرى ان هنالك آراء متعددة حول البدايات الأولى للاستشراق . بعضها يذهب الى الناحية التاريخية و بعضها الآخر يعتمد على حوادث أو غايات أوأراد الاستشراق من خلالها الوصول اليها ، و بعضها الآخر يعطي عصوراً أو ازمنة مر بها الشرق الاوسط او العالم . فجعلت هنالك آراء متعددة لكل واحدة منها سببٌ مقنعٌ للمستشرق و يكون لها صورة من خلالها تكون في تصوره هي بداية الاستشراق .

فبينما يذهب بعضهم الى صدر الاسلام بسبب احتكاك المسلمين بالرومان في غزوة مؤته و غزوة تبوك ، و من يومها وقف المسلمون و النصارى موقف خصومة سياسية.

و حينما ينظر الى المرحلة التاريخية لبداية الاتصال الثقافي الغربي بالاسلام نجد ذلك في بداية عصر الفتوحات الاسلامية و عن طريق التجارة . لأن العرب كانت لهم تجارة مفتوحة عن طريق البحار و الصحراء تربط بين المجتمعين الشرقي و الغربي .

(فقد كان الاستشراق وليد الاحتكاك بين الشرق الاسلامي و الغرب ايام غزو الفرنجة عن طريق السفارات و الرحلات و لقد كان الدافع الاساسي للاستشراق هو الجانب العقائدي بغية تحطيم الاسلام من داخله بالدس و الكيد و التشويه رغم خروج بعض المستشرقين عن هذا المسار و تغلب الروح العلمية على نشاطاتهم ... و من هنا يمكننا فهم انتشار فكرة الاستشراق في الغرب النصراني ، في المانيا و بريطانيا و فرنسا و هولندا .... و ازدادت قوة الاستشراق و مكانته في امريكا التي تولت رعاية الحركة التنصرية و مدها باسباب القوى و اصبح الاستشراق و المستشرقون من جانب الحكومات و الكنائس التي ادت الى ازدياد عدد المستشرقين حتى بلغ عددهم الفاً) (13). كذلك نرى ان المستشرق الانكليزي (برنارد لويس) يقول (ان العرب بعد ان فتحوا شمال افريقيا ساروا بانتصاراتهم الى اوربا و استعمروا اقليمين هامين هما (اسبانيا و صقلية) مدة طويلة و اسسوا فيها مدنية زاهرة ارقى بكثير من أي مدنية معاصرة لها انذاك في البلاد المسيحية)(14). و نرى ايضاً ان التاريخ القديم و المعاصر سيشير بان هناك فرقاً واضحاً بين العالمين الشرقي المسلم و العالم الغربي المسيحي ، حيث كانت النهضة العربية تعيش في ارقى مجالات العلم و التطور و الثقافة ، حيث ظهركثير من العلماء ابدعوا في مجالات العلوم المتنوعة مثل الرياضيات و اللغة و الفيزياء و الكيمياء . اما العالم الغربي فقد كان يعيش في مرحلة الانحطاط و التخلف من الناحية العلمية و الثقافية و يعود ذلك الى اسباب كثيرة و منها سيطرة الفكر الغربي على جميع مجالات الحياة لدى شعوب الغرب مما جعلها لا تعترف بالعلم .

و بعد هذه الفترة المظلمة من التخلف العلمي و الثقافي بدأ طلاب العلم المسيحيون يتوجهون من بلادهم قاصدين بلاد الأندلس الإسلامية حيث كانت مركزاً للعلم في ذلك الوقت فتعلموا العربية و علموها على يد المعلمين المسلمين لهذا أصبحت العربية هدفاً لكل طالب علم غربي .(15)

و على الرغم من ان الغربيين اهتموا بتعلم العربية منذ البدايات الاولى في الاندلس (فمنذ سلفستر الثاني الذي اصبح (بابا) عام 289 هـ / 999م منذ جاء بعده قسطنطين الافريقي 1020م / 1087م الذي كان من اوائل من نقل العربية الى اللاتينية ثم جاء العالم الانكليزي (روبرت شيزي) الذي تعلم العربية في الاندلس و ترجم احد كتب (جابر بن حيان) في الكيمياء و كان (جرار الكريموني) 1112م / 1178م اعظم المترجمين من العربية الى اللاتينية و في سنة 1254م أنشأ(الفونس)الملقب بالحكيم(جامعة اشبيلية) و خصصها لدراسة العربية و اللاتينية)(16).

(بينما كان بعض طلاب الغرب يتعلمون العربية ، كانوا ينقلون ما تعلموه الى اللغة اللاتينية التي لم تكن انذاك أداة الطقوس الكنيسية فحسب بل كانت اداة العلم و وسيلة التخاطب بين المثقفين في

عموم اوربا)(17) و على هذا فان الدراسات الاستشراقية التي اهتمت بدراسات اللغة العربية و القرآنية خاصة في الاندلس انما هي صورة من صور الاستشراق عامة في موقف غير منسجم مع الحقائق اليقينية و العلمية لواقع القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه و خاصة عند غير المنصفين منهم . لهذا (هنالك من يرى ان فكرة الاستشراق يمكن ان تكون قد بدأت مع الحروب الدموية التي نشبت بين المسلمين و الغرب في الاندلس ، و بالاخص على اثر سقوط طليطلة عام 433 هـ / 1085 م والاستيلاء عليها من قبل جيوش الفرنجة .

و رأي آخر ينظر الى نشأة الاستشراق و ارتباطها المباشر و الجدي بفترة ما يسمونه بالاصلاح الديني في القرن السادس عشر الميلادي ، و هو عصر بداية الهجوم على العالم العربي و الاسلامي ، فكان اول عالم غربي برز في العمل الاستشراقي هو (وليم باستيل) ، الذي كان مخلصاً للكنيسة كل الاخلاص) (18)

وهنالك راي آخر يقول ان الحملة الفرنسية على مصر كانت هي الاساس في نشأة هذا العلم لأن (نابليون) قد أخذ معه كثير من العلماء في جميع الاختصاصات من الجغرافيا و التاريخ و الكيمياء و الفيزياء والرياضيات لدراسة طبيعة هذه الأرض و عادات شعوبها و دياناتها و ما فيها من خيرات لكي يتمكن من السيطرة على مقاليد مصر و ارسال التقارير الى فرنسا لخدمة الحركة الاستشراقية ما يخدم مصالحهم و دوافعهم الاستعمارية .

(اما الذين يحاولون تحديد نشأة الاستشراق تحديداً علمياً قائماً على حدث علمي ، فيعودون بنشأة الاستشراق الى سنة (712 هـ / 1312 م) حينما عقد مؤتمر (فينا) الكنيسي و نادى بانشاء كراس في اللغات : العربية ، العبرية و اليونانية و السيريانية في الجامعات الأربع الرئيسة في أوربا و هي : باريس و اكسفورد و بولونيا و سلامنكا ، ثم في جامعة خامسة في البلاط البابوي ، و قد رأى هذا الراي الكثير من الذين كتبوا عن نشأة الاستشراق ، أمثال :

ادوارد سعيد و نذير حمدان و زقزوق و عدنان وزان و نجيب العقيقي و غيرهم)(19) و يبدو ان هذا الراي هو الاقرب الى الحق و المعرفة لأنه يعطي تاريخاً بعينه و حدثاً علمياً لذلك مالَ اليه كثير من الدارسين و الباحثين المهتمين بالاستشراق و اخذوا به على اعتبار انه اكثر اقناعاً و اكثر وضوحاً من الآراء التي سبقته لانها فيها شيئ من الغموض من الناحية التاريخية و شيئ من الحقيقة الكاملة لهذا يعتبر من اهم الآراء التي سبقته و الناحية الأكاديمية التي درست فيها.

المطلب الثالث

دوافع الاستشراق و المستشرقين

ان دراسة قضية الدوافع و الأهداف من خلال البحوث التي كتبها المستشرقون لا تتم كاملة بمعزل عن التبصر بالنية الفكرية و التركيبة النفسية ، التاريخية التي صممت عن وعي او دون وعي .

ان الباعث النفسي و العقلي هما أساسان مهمان لمعرفة دوافع النفس الداخلية وما فيها . لهذا كان المستشرقون و منذُ اللحظة الاولى للاستشراق قد انصبت اهتماماتهم على الشرق الاسلامي بالذات في تحليلها الاستشراقي فكانت الدوافع متفاوتة شدةً و ضعفاً أتسم بعضها بهدف استعماري و أتجه بعضها الآخر منها لغرض ديني و جاء الثالث لهدف علمي فشكلت بذلك ثلاثة دوافع مهمة للاستشراق .

و كان اهتمامهم ينصب على القرآن و الوحي المحمدي و التاريخ الاسلامي. اما القرآن وقضية الوحي منها فهما الركيزتان التي انصب عليها جل اهتماماتهم الثقافية و الفكرية و الدينية . الغرض منها تشويه وتحريف عن الخط الإسلامي العقائدي و الطعن في شخصية الرسول الاكرم ρ لأنه يمثل العنصر الفعال و النواة الحقيقية للدين الإسلامي فاذا ما ضربوا هذه النواة استطاعوا الوصول الى غرضهم و دوافعهم .

و على كل حال سنلقي الضوء على كل دافع لنصل الى الحقيقة المجردة من التزييف .

أولاً : (الدافع الاستعماري لدراسة القرآن و الوحي المحمدي)

نرى ان الاستشراق الاوربي كان و ما زال يريد ان يمس عمق الحضارة العربية من خلال الدراسات الاستشراقية الحديثة التي أجريت في الكثير من البلدان العربية . والغاية منها المصالح الاستعمارية التي تريد السيطرة على الشرق الاوسط و خاصة العالم الاسلامي بما يقدمه من نتائج بحثية.

لهذا نرى المستشرق (فرانسيكو غابرييلي) الذي يقول (اذا كان لوم الاستشراق على دوره المتواطئ مع الاستعمار ليس عارياً عن الصحة فانه قد بولغ فيه و ضخم و افسد)(20)

و ان هذا الاعتراف الصادر من (فرانسيكو غابرييلي) بمثابة الدليل القاطع على صحة ارتباط الاستشراق بالاستعمار الاوربي . لأنه يمهد الارضية الصالحة لدخول الاستعمار بعد ان يشكك بكل القيم الدنيوية و السماوية و خاصة القرآن الكريم و الوحي لأنهما من أهم القضايا السماوية التي ارسلها الله سبحانه و تعالى الى البشرية . (و من هنا قد يكون المنهج الاستعماري فاضحاً للاستشراق بالطريقة التي برمجها للمستشرق من تشتيت أمر الأمة و الدعوة الى تفريق الكلمة و ابراز وجهات الاختلاف او تعدد المذاهب فيدعى المستشرق من قبل دوائره الى تضخيم هذه النزاعات و تكثيف تلك الدواعي فيبث سمومه من خلال هذه الثغرات و تمثيل الإسلام بأنه : دين الفرقة و الخصومة و التصدع ... فيصور ما لم يحدث و يناقش ما لم يقع . لا سيما اذ كانت

كتابته تتعلق بدين (القرآن و الوحي) او تراث و تاريخ تخطيط البلدان ، او تصوير للاجتماع او دراسة نفسية لطبيعة الشعوب المستعمرة)(21) فقد توجه المستشرقون المرتبطون بدوائر استعمارية لدراسة ان يكون الإسلام ديناً من عند الله أي انكروا الوحي المحمدي و انما هو ملفق عندهم من الديانتين اليهودية و المسيحية و ليس لهم في ذلك مستند يؤيد البحث العلمي و انما هي ادعاءات تستند على بعض نقاط التقاء بين الاسلام و الديانتين السابقتين .

ولكن في الشريعة الاسلامية هنالك عدة ادلة تشير الى صحة ما جاء به الرسول محمد ρ منها قوله تعالى : *وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى* (22) كان الرسول الاعظم صادقاً بكل افعاله و اقواله و تقريراته و ان الديانة الاسلامية كانت مكملة للديانات السابقة و لم تنسخها بشكل كلي . و هذا ضمن ادلة و حقائق علمية ثابتة مبرهنة عليها و ليس كما يدعون و لا توجد عندهم قاعدة البحث العلمي الحقيقي . الا ادعاءات واهية . و كذلك في موضوع حروب المسلمين ، ادعوا ان الحروب كانت بدافع حب المال و السيطرة على الغير من اجل جعل الناس عبيداً عندهم . فقد ذهب (جون هيجل) الى القول عن الاسلام : (كان الاسلام دائماً و سيبقى دائماً دين السيف لأنه لا يمكن العثور على أي فكرة للحب في القرآن) (23).

ان هذا القول للمستشرق يثير الاستغراب ، لأن ما جاء في القرآن من الآيات الكثيرة التي تدل على الرحمة و المحبة بين الناس و القيم العظمى و المساواة بين جميع البشر الا بالتقوى لهذا نرى ان الله سبحانه و تعالى يقول: *إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ *(24) و قوله تعالى: * وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً* (25) . والرحمة هنا العاطفة بين الولد و أبويه الأم و الأب يدعو لهم بالرحمة و المحبة كما ربياه و هو صغير . اليس هذا هو الحب الحقيقي الذي تجسد في الأسرة و هي نواة المجتمع و ليس كما يدعون .

ان هذه الادعاءات تجسد حقيقة ما بداخلهم من حقد على الدين الاسلامي من خلال اقوالهم و هي اثارة بعض الفتن .

(لقد كانت حركة الاستشراق مسخرة لخدمة الاستعمار و التنصير و أخيراً في خدمة اليهودية و الصهيونية التي لديها(26) اضعاف الشرق الاسلامي و احكام السيطرة عليه بشكل مباشر و غير مباشر. و قد قام المستشرقون بدراستهم عن الشرق الاسلامي لصالح القوى الاستعمارية الاوربية التي شنت في القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين حملة جديدة استولت من خلالها على معظم بلدان العالم الاسلامي و كان لآراء المستشرقين و دراستهم الأثر الأكبر في نجاح الحملة الاستعمارية . و على سبيل المثال فأن المستشرق الالماني (كارل بيكر) اجرى دراسات عديدة حول

أفريقيا و المستشرق (برنارد) اجرى دراسات مستفيضة وظفها لخدمة المصالح الروسية في آسيا الوسطى . و الهولندي (سنوك) تمكن من دخول مكة المكرمة عام 1884 م باسم (عبدالغفار) و مكث فيها شهوراً عديدة انجز خلالها بحثاً عن المسلمين في خدمة الحركة الاستعمارية و عندما نسمع وزير المستعمرات البريطانية (اومبي غو) نرى حقيقة استعمارية في تقريره لرئيس الحكومة البريطانية عام 1928 (ان الحرب علمتنا ان الوحدة الاسلامية هي الخطر الاعظم الذي ينبغي على الامبراطورية ان تحذره و تحاربه ، وليس الامبراطورية وحدها بل فرنسا و فرحتنا عظيمة بذهاب الخلافة و اتمنى ان تكون الى غير رجعة)) (27).

هذا التصريح يدل على قوة الحقد القديم على الامة الاسلامية وجسامته و بالاخص الرسول الاعظم ρ لأنه يمثل العنصر الرئيسي و القيادي لدى العالم الاسلامي و كيف استطاعت المؤسسات الصهيونية و الرأسمالية و الشيوعية بث السموم و التشويهات و وصف العالم الاسلامي بأنه ارهابي عنصري و طائفي و يجب التخلص منه . و ضرب الدين الاسلامي من الداخل و في صلب العقيدة و خاصة القرآن و ظاهرة الوحي و اعتبار القرآن من صنع محمد و لا يمكن التصور ان هنالك وحياً قد انزل عليه هذه الاقاويل كانت كلها لصالح الاهداف الاستعمارية . ولكن قد فشلت في الكثير من الاحيان و السبب في ذلك لوجود الاقلام المنصفة من الباحثين و الاكاديميين و القراء الذين دافعوا عن كل قول أتهم بالعنصرية و التمييز .

ثانياً : (الدافع الديني لدراسة القرآن الكريم و الوحي المحمدي)

لقد اهتم المستشرقون بدراسة القرآن الكريم و ما فيه من قضايا تتعلق بمواضيع مهمة و من خلال هذا الاهتمام كان هنالك دافع ديني لدى المستشرقين لكي يفهموا هذا الكتاب و يعرفوا كيفية الوصول الى مبتغاهم و غاياتهم و هي الإساءة الى القرآن الكريم و التشكيك في صحة الوحي و المسلمين بصورة عامة.

حين ذهب ((رودي بارت) إلى ان الهدف الرئيسي من جهود المستشرقين في بدايات الاستشراق هو التبشير، وعرفه بأنه:اقناع المسلمين بلغتهم ببطلان الاسلام و اجتذابهم الى الدين المسيحي)(28).

ان دور المستشرقين في العالم الغربي و خاصة روما دور مميز و فعال للنيل من القرآن الكريم و الطعن بشخصية النبي محمد ρ (الوحي) . لأنه قد كشف اقوالهم في الكثير من الآيات القرآنية التي خصت نبي الله عيسى υ و انه عبد من عباد الله و ليس كما يقولون الله الأب ، والله الابن ،

والله روح القدس فالمسيح اله ، و هو ابن الله و في الوقت نفسه هو بشر و اله . (وهذا ما يطلق عليه بالاقانيم الثلاثة)(29) .

و قد عمد كثير من المستشرقين الى الطعن و التشويه و نقل الوقائع غير الصحيحة الى العالم المسيحي لأن العالم الإسلامي يعلم بالحقيقة و لايستطيع هؤلاء أن يغيروا شيئاً من الواقع . فقد عمد (فيل) و (جولد سهير) و (بول) الى القول: (بأن القرآن حرِّف و بدِّل بعد وفاة النبي محمد ρ و في صدر الاسلام الاول و ان النبي كان يصاب بالصرع ... و تعتريه التشنجات و تخرج من فيه الرغوة ، فاذا افاق من نوبته ذكر انه اوحى اليه ... بينما زعم أخرون : بأن النبي ρ كان في القرآن ساحراً و انه لم ينجح في الوصول الى كرسي البابوية فاخترع ديناً جديداً لينتقم من زملائه) (30). و هذه الادعاءات كاذبة و باطلة و قد رد على هذه الاباطيل كثير من المستشرقين المنصفين الذين لم يرضخوا الى الدوائر الاستعمارية التبشيرية و انما أملت عليهم ضمائرهم و بحثهم العلمي الاكاديمي الى قول كلمة الحق و الضمير ضمن ما درسوا من العلوم . فكان (ايميل دومنغهام) و غيره من المستشرقين قد فندوا أباطيل هؤلاء الدعاة و حمل عليهم (وبذلك أدين المستشرقون المتطرفون بفهم المستشرقين المنصفين) (31).

لقد تطور العداء الفكري بين الكنيسة المسيحية و الاسلام و ازداد عنفاً فكرياً بعد ان وجدت الكنيسة ان معتقداتهم لم يقرُّ بها القرآن الكريم و جاء بما لا يرغب و يلبي طموحاتهم و ماكانوا يؤمنون به من تعاليم كانت مسيطرة عليهم فهذا المستشرق (منتجمري) يقول (سيطرت مفاهيم الكتاب المقدس خلال القرون الوسطى على نظرة الاوربيين عن طبيعة الله و الانسان ، بحيث لم

تمكنهم من ان يتصوروا ان هناك طريقاً بديلاً للتعبير عن هذه العلاقة ، كانت النتيجة ان حكم على تعاليم الاسلام بالكذب حين اختلفت مع المسيحية)(32).

وحين نبحث عن افكارهم عن طريق المؤلفات نجد انهم قد وصفوا الاسلام انه عبارة عن تعاليم مسيحية وليس لهم في ذلك مستند يؤيد البحث العلمي الدقيق و انما هي ادعاءات من رجال الدين المسيحيين و كان طبيعياً ان تبتعد دراساتهم عن منهج البحث العلمي ، و عن الحقيقة التاريخية ، لأن الغاية من هذه الدراسة هي خدمة مصالح الغرب و تشويه الإسلام و جعله دين الشر و التسلط على الغير و ليس دين الحب و المواخاة بين الاديان السماوية الاخرى . و ان الحقائق العلمية تشير الى تسامح المسلمين في جميع العصور مع مخالفيهم في الدين على عكس مخالفيهم معهم .

ثالثاً: (الدافع العلمي لدراسة القرآن الكريم و الوحي المحمدي)

قد انحسر هذا الدافع لدى بعض المستشرقين الذين اتجهوا الى البحث العلمي المجرد لمعرفة الحقيقة و البحث بروحٍ علمية بعيدة عن الأهواء السياسية والتعصبات القومية و الدينية و ان كثيراً منهم قد توجه لدراسة القرآن الكريم وقضية الوحي دراسة جدية نزيهة . و ان (الهدف العلمي من وراء دراسة القرآن الكريم و التراث العربي قد يشكل اسلم الدوافع و أنبل الأهداف ترجيحاً .... فكثير من هؤلاء المستشرقين لمسوا في اللغة العربية ثقافةً و أدباً و حضارة ، و وجدوا القرآن في الذروة من هذه اللغة ، فحدبوا على دراسته بدافع علمي محض تحدوا به المعرفة ، و تصاحبه اللذة ، فأبقوا لنا جهوداً عظيمة مشكورة) (33) . (ومن الجدير بالذكر ان معركة كبيرة تدور رحاها بين علمائنا و أدبائنا و بين المستشرقين حول صحة هذا الغرض و التشكيك فيه)(34).أذن لايجب إنكار بعض الإشارات العلمية للمستشرقين في خدمة علوم القرآن و الدراسات القرآنية فلقد ترك بعضهم (ثروة علمية كبيرة افاد منها المسلمون في دراساتهم الدينية أمثال (فلوجل) الالماني الذي ترك لنا اكبر معجم في الفاظ القرآن اسمه (نجوم الفرقان في أطراف القرآن) و (تاريخ آداب العربية و القرآن)) (35). ثم جاء ((أجول لابوم) الفرنسي واصفاً كتاب (تفضيل ايات القرآن الكريم)و قد ترجم الى العربية من قبل محمد فؤاد عبد ا لباقي و كذلك (ادوارد مونية) مؤلف (المستدرك في فهرست مواد القرآن)) (36).و لاننسى ما قالته عائشة بنت الشاطئ (إننا لا ننكر عمل المستشرقين الذين ندين لهم بجميع ذلك التراث و صونه من الضياع .... فقد كنا في غفلة عنه و لم يقف جهد المستشرقين في الجمع مجرداً بل فهرسوا ما جمعوه من تراثنا . فهرسة علمية دقيقة .... و من ثم انتقلوا الى نشر لذلك التراث) (37).أذن الدافع العلمي كان له الاثر الطيب في نفوس المستشرق الغربي الذي بنى علمه على حقائق و أدلة و دراسات تحليلية صحيحة ضمن اصول و قواعد متعارف عليها لهذا جاءت دراستهِ خالية من التعصب و منصفة في نفس الوقت فهذا الفرنسي (أبثان سافاري) قال في مقدمة ترجمته للقرآن الكريم (أسس محمد ديانته عالمية تقوم على عقيدة بسيطة لاتتضمن الا ما يقرهُ العقل ، من ايمان بالله الواحد ، الذي يكافئ على الفضيلة ،و يعاقب على الرذيلة ، فالغربي المتنور ، و ان لم يعترف بنبوته ، يستطيع الا ان يعتبره من أعظم الرجال الذين ظهروا في التاريخ) (38).و عليه فأن دوافع المستشرقين في دراسة القرآن الكريم و قضية الوحي و الدين الإسلامي هي دوافع متعددة و مستمرة فكان بعضها غير منصف و بعضها الآخر كان منصفاً و هي مستمرة مع استمرار الدراسات الاستشراقية .

المطلب الرابع

بعض الشبهات للمستشرقين حول القرآن و الدين الإسلامي

ازدادت مجالات الاستشراق و أخذت تشهد أنعقاد مؤتمرات دولية و قد احتضنت فرنسا اولها عام 1873 م . و صارت بذلك باريس عاصمة للاستشراق و لجميع المؤامرات الصهيونية و العرقية و الماركسية و غيرها .

ان الذين اهتموا بالدراسات الإسلامية عامة و الدراسات القرآنية خاصة ، منذ بدايتها و ماقاموا به من الدروس والبحوث لم يكن حباً للاسلام والمسلمين وانما هي للنيل من الاسلام .

و كان لهم الغاية في الوصول الى الدراسات الجامعية لأن هذا الميدان من أبرز الميادين التي يعتمد عليها المستشرقون للوصول الى إغراضهم لأنه من خلاله يستطيع ان يوجه الباحثين و إخضاعهم للمنهج الاستشراقي ، سواء اً كانوا غربيين أم شرقيين من طالبي الشهادات العليا من العرب و المسلمين و من هنا نعرف ان تاريخ القرآن الكريم قد ابتلى بالمحاولات العقيمة التي حاول الاستشراق ، كتابتها بحجة البحث العلمي و أنما هم يتصيدون الشبهات ليؤسسوا عليها احكاماً ، و من هذه الشبهات :

1- فنحن نجد على سبيل المثال المستشرق (كازانوفا) الذي أعتمد على دراسات سابقة استدرك على اصحابها منهم المستشرق (كوانرمير) الذي اكد رؤية بعض القدامى للمصاحف العثمانية او السور منها في امصار اسلامية معينة ، و قد اورد معلومات دقيقة مفيدة ثم لا يلبث ان يصرح بارتيابه بقيمتها التاريخية اذ أتى بأغرب رأي في علم الدراسات القرآنية فهو يقول (ما جمع عثمان في نظره الأقصى ، وهمية ، احكم نسجها في عهد الخليفة عبدالملك بن مروان توطئة للمبالغة في شأن التحسينات التي ادخلت على رسم المصاحف في عهد عبدالملك ... ثم يجعل الحجاج بن يوسف الثقفي اول جامع للقرآن)(39).

و قد (صرَّح المستشرق (بلاشير) بعقم هذا الرأي و فساده ... فقال لا يمكننا قط ان نتابع (كازانوفا) على هذا الزعم الجريء الذي تنقصه (النصوص الثابتة))(40).

2- ومن الشبهات التي اثارها الاستشراق اتجاه القرآن الكريم أنهم قالوا(ان القرآن نزل بمعانيه دون الفاظه و حروفه ، منهم قد حملوا كل ما لا يدخل من القراءات في باب اختلاف اللهجات على التصحيف ، و لم يفرقوا في ذلك بين ما جاء من قراءات شاذة و متواترة)(41).

3- (قالوا ان النبي محمداً ρ كان على معرفة واسعة بالقانون الروماني البيزنطي المطبق في الإمبراطورية الرومانية الشرقية ، و عن طريق هذه المعرفة تسربت قواعد هذا القانون الى الشريعة الإسلامية)(42).

و الجواب على هذه الشبهة غير الصحيحة نقول (فمن المعروف ان النبي ρ ولد في بيت عربي اصيل و في مكة و هي بلد عربي خالص لا أثر فيه للتقاليد الرومانية و لا للقانون الروماني ، و لا يوجد فيها من يعرفه . و النبي محمد ρ لم يغادر مكة الى خارج الجزيرة العربية الا مرتين قبل البعثة .... و لم يراقفه في هاتين الرحلتين الا عرب خلص لا معرفة لهم بالقانون الروماني كما لم يخالطه في هذه الامصار احد من علماء القانون الروماني او العارفين به ، و لم يكن هنالك أي سبب يدعو حكام الدولة الرومانية أو احد فقهائها لتعليم النبي محمد ρ قبل البعثة قواعد القانون الروماني .... و لا يتصور منه الاطلاع على القانون الروماني مكتوباً ، لأنه كان لايعرف القراءة و الكتابة ،قال تعالى: *وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ*(43) و الشريعة الإسلامية بعد هذا و ذاك وحي من عند الله فمن المستحيل ان يختلط بهذا الوحي شيئ من القانون الروماني)(44).

4- و من الشبهات ما فعله أحد المستشرقين الذين كتبوا ضد الاسلام و القران و مثل هؤلاء الذين قالوا عن القران و هم كاذبون فيما قالوا (كا ن القران في مكة توحيداً كتابياً محضاً ، فأمسى في المدينة توحيداً عربياً على طريقة الحنفاء ، وهذا التوحيد الحنفي ظل كتابياً في جوهره كما كان في مكة و لم يتغير الا التشريع، فبينما كان في مكة ينمو نحو الشريعة الكتابية أخذ في المدينة يهمل احكام التوراة، يقترب من شرائع قومه ، مع صفها و دمجها بالتوحيد كما كان يفعل الحنفاء)(45).

و الحقيقة ان القران واحد في مكة و المدينة و في كل مكان ، ولكن قد التبس عليهم فهم هذا التغيير لعدم دراسة الموضوع دراسة علمية دقيقة .

5- فهذا المستشرق (لوبون) صاحب كتاب (حضارة العرب) يعد القران (من شواهد عبقرية محمد ρ ولكنه يجعل القران دون كتب الهندوس قيمة فهو يقول ليس في عامية القران ولا هويته الصبيانية التي هي من صفات الأديان السماوية و ما يقاس بنظريات الهندوس)(46). و الجواب على هذه المزاعم نقول ان القران ليس من عبقرية محمد ρ و ليس بالكتاب الضعيف حتى يصل الى قياسه بنظريات الهندوس و كتبهم بل القران هو من عند الله تعالى عن طريق الوحي جبرائيل الى الرسول محمد ρ ألقاه على قلبه الكريم حتى يتم عليه نعمته و هنالك أدلة قرآنية تصرح على ما جاء به من وحي يوحى منها قوله تعالى: *قُلْ إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنْذَرُونَ*(47) و معناها : قل أيها الرسول لمن أرسلت إليهم : ما اخوفكم من العذاب الا بوحي من الله ، و هو القران ، ولكن الكفار لا يسمعون ما يلقى اليهم. كذلك قوله تعالى: *وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ*(48). أي كما انزل

الله اليك أيها النبي هذا القران انزل الكتب و الصحف على الانبياء و من قبلك عن طريق الوحي ، و هو العزيز في انتقامه .

6- و قد ذكر (بلاشير) في كتابه (معضلة محمد) و هو يتحدث (عن مصدر القصص القراني و وجد بعض التشابه الحاصل بين القصص الإسلامي القرآني وغيره ، يعتقد ان هناك رابطة تربط محمداً بفقراء المسلمين اذ هناك علاقة بين القصص المكي و المسيحي ، مقارنة بينها و بين نصوص انجيل الطفولة)(49). ان هذه الافكار مجرد تطرف و تخيل و تنكر للحقائق و الواقع العلمي . ان عدم اعتقادهم بالوحي و ان مصدره واحد هو الذي جعلهم يتذبذبون و يتخبطون باحلامهم فها هم يربطون القران بالتوراة و عدم تمسكهم بدينهم تمسكا صادقاً جعلهم يفكرون و يطعنون و يؤتون بهذه الشبهات . ثم ان القصص القراني هي كلها عبارة عن جزء من تاريخ البشرية الذي وقع ذكره على شكل قصص قراني . و ان القصة هي عبارة عن موضوع معين له احداث قد وقعت في الماضي او الحاضر و جميع احداثها مترابطة و ان ذكرت بعضها في سورة معينة ثم تأتي سورة اخرى بتكملة هذه القصة مع اضافة احداث عليها جديدة و عدم وجود التكرار في القصة القرآنية بعكس ما وجد من قصص التوراة و أن وجدت فهي مضاف عليها .

المبحث الثاني

المطلب الأول

تعريف الوحي لغةً و اصطلاحاً

اولاً : الوحي لغة :

قال الراغب الأصفهاني : (أصل الوحي الإشارة السريعة ، و لتضمن السرعة ، (أي سريع) و قد يكون بصوت مجرد عن التركيب ،و باشارة بعض الجوارح ،و بالكتابة)(50).

و قد ذهب ابن فارس في (مقاييس اللغة) : حيث قال (الوحي اصل يدل على القاء علم في اخفاء الى غيرك فالوحي : الإشارة و الوحي : الكتابة و الرسالة و كل ما القيته الى غيرك حتى علمه ، فهو وحي كيف كان .... و الوحي : السريع)(51).

و قال ابن منظور (الوحي : الاشارة و الكتابة و الرسالة و الالهام و الكلام الخفي و كل ما القيته الى غيرك . و يقال : وحيت اليه الكلام ، (وحيت .... وحي ايضاً أي كتب ...)(52).

ومن خلال هذه التعاريف عند علماء اللغة نجد أن كلمة (الوحي) تدل على الاعلام بخفاء بطريقة من الطرق . و ذهب الشيخ محمد رشيد رضا الى القول الجامع في معنى الوحي اللغوي:(انه الاعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه اليه بحيث يخفى على غيره)(53).

ثانياً :الوحي في اصطلاح :

(واصل الوحي هو : الاشارة السريعة على سبيل الرمز و التعريض ، وما جرى مجرى الايماء و التنبيه على الشيئ من غير ان يفصح)(54). او (الطريقة الخاصة التي يتصل بها الله تعالى برسله وانبيائه لإعلامهم الوان الهداية و العلم ، و انما جاء تعبير الوحي عن هذه الطريقة باعتبارها خفية عن الآخرين ولذا عبَّر الله تعالى عن اتصاله برسوله الكريم بالوحي ، قال سبحانه: ((إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ)) (55) ......)(56) وحين سمي الدين هذا الضرب من الاعلام الخفي السريع (وحياً) لم يبتعد عن المعنى اللغوي الاصلي لمادة الوحي و الايحاء ؛ و له ثلاثة معاني :

أ- الالهام الفطري للانسان كقوله تعالى: *وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ*(57)(وهو شعور في الباطن ، يحس به الإنسان إحساسا يخفى عليه مصدره أحيانا ، و احياناً يلهم انه من الله . و قد يكون من غيره تعالى . وهذا المعنى هو المعروف عند الروحيين بظاهره " التلباتي : " التخاطر من بعيد " و هو خطور باطني آني لا يعرف مصدرهُ)(58) و الوحي هنا (القاء الله في قلبها . قال : و ما بعد هذا يدل – والله أعلم – على انه وحي من الله على جهة الاعلام للضمان لها *إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ * (59) ....)(60).

ب- والالهام الغريزي للحيوان كالذي في قوله تعالى: *وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ *(61).

(فهي تنتج وفق فطرتها ، و تستوحي من باطن غريزتها مذللة لما اودع فيها من غريزة العمل المنتظم ، و من ثم فهي لا تحيد عن تلك السبيل)(62).

جـ – و منه الإشارة السريعة على سبيل الرمز و الإيماء كما في قوله تعالى عن زكريا: *فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيّاً *(63) و المعروف إن زكريا υ (أشار إليهم أشارةً وَحِيَّةً سريعة و لم يتكلم) (64) .

المطلب الثاني

صور الوحي الإلهي

ان ظاهرة الوحي الالهي هي ظاهرة روحانية متجلية يحس بها الانبياء و يشعرون بها . و هي مرئية و مسموعة لديهم . اما عند غيرهم فلا توجد هذه الاحساسات و نقصد بها البشر . فهي تأبى الخضوع لمقاييس الحس الظاهرة . فما أتفق منذ بداية نزول الوحي الالهي الى هذا العصر ان سمع

اصحاب النبي صوته و لا حدث ان رأوا عين الوحي ولكن نحن نؤمن بالوحي الالهي الذي نزل على قلب الرسول و على الانبياء السابقين من الامم الغابرة .

و هذا الايمان جاء عن طريق اشياء ملموسة قد صرح بها القرآن الكريم في كثير من الآيات المباركة و هي تخاطب العقول والقلوب *وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى* (65) و كذلك عن طريق الوصف من لدى الرسول و كذلك عن الامام علي بن ابي طالب υ حين ذهب في نهج البلاغة في أحد خطبه يقول (بأبي انت و امي يا رسول الله لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوة و الانبياء و اخبار السماء)(66) و يقصد الوحي المحمدي الالهي .

إذن (يقف الوحي على رأس الابحاث الحساسة التي تتكئ عليها مسألة النبوة العامة فهو اساس النبوات و التكاليف و الشرائع السماوية ، بل هو الطريق الوحيد الذي تتصل من خلاله الانسانية لتلقي اخبار السماء و عالم الغيب)(67). أذن هذا الاتصال له اشكال متعددة و الذي نحن بصدده هو كيفية اتصال الله سبحانه و تعالى بمن يريدهم و يصطفيهم من الناس و هي على اشكال صور ثلاثة:-

الصورة الاولى : (القاء المعنى في قلب النبي محمد ρ او النفث في روعهِ بحيث يحسب بأنه تلقاه عن الله تعالى كما قال عليه السلام (ان روح القدس نفث في روعه ..... (68)) (69) .

الصورة الثانية : (تكليم الله النبي من وراء الحجاب كما نادى الله موسى من وراء الشجرة فسمع نداءه *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً*(70) ....) (71) .

الصورة الثالثة : (و يرسل رسولاً فيوحي بأذنه ما يشاء . كما في تبليغ جبرائيل لرسول الله في صورة معينة أوصور متعددة ، وحي القرآن الكريم عن الله ، من غير ان يكلم الله نبيَّه على النحو الذي كلم به موسى υ)(72) .

و(على هذه الأنحاء الثلاثة : الهاماً و تكليماً ، و إرسال ملك " أو حينا إليك روحاً " هي الشريعة أو القرآن: *وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الْأِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ*...(73)) (74) .

و بعد هذا كله نجد ان الوحي ينزل على قلب النبي (في الليل الدامس و النهار الاضحيان ، و في البرد القارس أو لظى الهجير ، و في استجمام الحضر أو اثناء السفر ، و في هدأة السوق أو وطيس الحرب ، وحتى في الإسراء الى المسجد الأقصى و العروج الى السماوات العلى)(75) .

فبهذا نطقت الآية الكريمة: *وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ* (76).

و بعد ان بينا ان الوحي هو حقيقة موجودة بحيث كان ينزل على قلب الأنبياء والمرسلين و في صور مختلفة و كذلك من خلال النزول على قلب الرسول محمد ρ وكيف يأتيه ، و انه كان بالوعي الكامل بحيث لم يخلط بين الشخصية الإنسانية المأمورة المتلقية و شخصية الوحي الأمره المتعالية . لأن الإنسان لديه في وجوده جانباً جسمانياً وجانباً روحانياً ، أي : مادياً ، هو جسم الإنسان و معنوياً هو الروح .

فهو واع انه انسان ضعيف بين يدي الله ، يخشى ان يحول الله بينه و بين قلبه ، فلهذه جاءت الآية المباركة بشرح تفاصيل هذه الصور الثلاث .

المطلب الثالث

إنكار نظرية الوحي النفسي

ان ظاهرة الوحي من الظواهر الجوهرية للعقيدة الإسلامية التي أكد عليها القرآن الكريم في كثير من الآيات لأنها ارتبطت بالنبوة و على صدق الرسالة وعلى هذا الاساس فمن مقومات التصديق بالنبوة هي حقيقة المصدر الالهي ، فاذا اثبت هذا المصدر ثبتت النبوة ، لهذا نرى المستشرقين و منذ بداية الحركة الاستشراقية في الجزيرة العربية التي انطلقت في بداية العصور الوسطى الاوربية بدراسة الوحي و لايجاد تفسير مناسب لهذه الظاهرة التي اعتمد عليها الدين الاسلامي من ناحية الصدق الالهي ، فكانت التوجهات الاستشراقية الهادفة الى ابعاد الوحي عن مصدره الالهي و جعله مرتبطاً بالنبوة أي أنه نابع من محمد ρ و هذا ما تريده الدوائر الاستشراقية . (كان الفرنسيون الى القرن السادس عشر كجميع الامم المتدينة يقولون بالوحي ، و كانت كتبهم مشحونة بأخبار الانبياء فلما جاء العلم الجديد بشكوكه و مادياته ذهبت الفلسفة الغربية الى ان مسألة الوحي هي من بقايا الخرافات القديمة ، و تغالت حتى أنكرت الخالق الروح معاً ، و عللت ما ورد عن الوحي في الكتب القديمة بأنه اما اختلاف من المتنبئة أنفسهم لجذب الناس اليهم و تسخيرهم لمشيئتهم و أما هذيان مرضي يعترى بعض العصبيين ، فيخيل إليهم أنهم يرون أشباحاً تكلمهم و هم لا يرون في الواقع شيئاً)[77].

فلهذا كانت التطورات الاولى مختلفة و مغايرة للواقع الحقيقي و لعدم وجود المعلومات الكافية لمنطلقاتهم الكاذبة التي هي بعيدة ، عن البحث العلمي البنّاء و الحقيقة النظرية الوحي النفسي اوالمحمدي لم تطرح عند المستشرقين برؤيا واحدة بل حملت كتاباتهم رؤى متعددة خلال العصور الحديثة و منها :

اولاً : فهذا (مونتجمري وات) يهاجم شخصية النبي محمد ρ بأنه يخادع المسلمين في قضية الوحي حيث يقول : (أن محمداً لم يكن يؤمن بما يوحي اليه و انه لم يَتَلَقَّ الوحي من مصدر خارجي عنه . بل انه ألّف الآيات عن قصد ثم اعلنها للناس بصورة خدعهم بها و جعلهم يتبعونه ، فضمن لنفسه بذلك من السلطة ما يرضي طموحه و حبه للمتعة)(78). ولكن هذا القول غير منطقي و لا يتحمل الرد عليه لأنه لا توجد أدلة عقلية عليه لأنهم يريدون ان يصلوا الى القول بنظرية الوحي النفسي و هي(الالهام الفائض من استعداد النفس العالية)(79).

و معنى هذا ان الرسول محمداً ρ كان له الوحي النفسي بما يشبه الالهام الروحي أي لم يكن عنده وحيٌ خارجيٌ منزلٌ عليه من الله سبحانه و تعالى و انما هو من داخل النفس يشبه الالهام لهذا نرى المستشرق الالماني الدكتور نولدكة عام 1930 قد فرق بين الوحي و الالهام فقال : (ان الوحي خاصٌ بالانبياء و المرسلين ، والالهام خاصٌ بالاولياء اذ لا يوحى اليهم ... و ان مصدر الالهام باطني ، و ان مصدر الوحي خارجي ، بل الالهام من الكشف المعنوي ، و الوحي من الواقع الشهودي ، لأن الوحي انما يتحصل بشهود الملك و سماع كلامه ، اما الالهام فيشرق على الانسان من غير واسطة مالك ، فالالهام أعم من الوحي ، لأن الوحي مشروط بالتبليغ ، و لا يشترط ذلك في الالهام . و الالهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ، و يصلح للبرهان و الالزام ، و انما هو كشف باطني ، أو حدس ، يحصل به العلم للانسان في حق نفسه لا على وجه اليقين و القطع ، كما هي في الوحي ، بل على اساس الاحتمال الاقناعي)(80) .

(فالوحي هو حالة فريدة مخالفة لا تخضع الى التجربة او التفكير ، و متيقنة لا مجال معها للشك . مضافاً الى ان حالات الكشف و الالهام و الايحاء النفسي حالات لا شعورية و لا ارادية ، و الوحي ظاهرة شعورية تتسم بالوعي و الادراك التامين ، و الوحي ... يختص بالانبياء، و ليس الالهام او الكشف كذلك فهما عامان و شائعان بين الناس) (81).

وبعد كل ما قدمنا من توضيح الفرق بين الوحي و الالهام نجزم بأن الرسول محمداً ρ كان له وحي يوحى من قبل الله تعالى . لأن الانسان مخلوق من جانبين أحدهما مادي و هو الجسم و الثاني معنوي أي روحي فلا غرابة من اتصال الروح بالعالم الروحاني و هو اتصال خفي الامر الذي يكون ظاهرة الوحي لدى الانبياء و المرسلين . وقد ذكر الله سبحانه و تعالى كثيراً من الآيات القرآنية الدالة على ذلك الاتصال و كذلك رحلة الاسراء والمعراج التي دلت على صحة عملية ارسال الملائكة الى الانبياء . قال تعالى: *إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا

إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً* (82).

و قد صرح الشيخ محمد رشيد رضا في كتابه توضيحاً للوحي و ما حقيقتهُ عند المستشرقين حيث يقول (فصار الخلاف بيننا و بين هؤلاء في كون الوحي الشرعي من خارج نفس النبي نازلاً عليها من السماء كما نعتقد ، لا من داخلها فائضاً منها كما يظنون ، و في وجود ملك روحاني مستقل نزل من عند الله عليه ρ كما قال عزوجل: *وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* (83) ....)(84) .

ثانياً : و قد ذهب المستشرقون الى القول ان الوحي المحمدي نوع من الصرع ينتابه اثناء نزول الوحي و كان دليل القول لديهم ما سمعوهُ من بعض الروايات التي تصف الرسول محمد ρ أثناء نزول الوحي و منها ما ذكره عبدالله بن عمر حين قال : (قلت يا رسول الله هل تحس بالوحي ، قال : نعم أسمع صلاصل ثم أسكت عند ذلك و ما من مرة يوحى الى الا ظننت ان نفسي تفيض مني)(85) .

أن هذه الأعراض الخارجية التي يعرفها المستشرقون و التي من خلالها يتصورون ان الرسول حينما تصيبه كان يغيب عن صوابه و يسيل العرق منه فاذا افاق من هذه الغيبوبة ذكر انه أوحى اليه و هذا بمثابة اعراض مرض الصرع عندهم .

ولكن المستشرق (السير وليم مولير 1905 م) قد فند هذا الباحث المحايد مزاعم الجهلة الحاقدين بقوله : (و تصوير ما كان يبدو على محمد في ساعات الوحي على هذا النحو الخاطئ من الناحية العلمية أفحش الخطأ.فنوبة الصرع لا تذرعند من تصيبه أي ذكر لما مرَّ به أثنائها، بل هوينسى هذه الفترة من حياته بعد افاقته من نوبته نسياناً تاماً، ولا يذكر شيئاً مما صنع اوحل به خلالها ، لأن حركة الشعور و التفكير تتعطل فيه تمام العطل ، هذه اعراض الصرع كما يثبتها العلم ، و لم يكن ذلك ما يصيب النبي العربي اثناء الوحي ، بل كانت تتنبه حواسه المدركة في تلك الاثناء لا عهد للناس به ، يذكر بدقة – غاية الدقة – ما يتلقاه ، و ما يتلوه بعد ذلك على اصحابه ، ثم نزول الوحي لم يكن يقترن حتماً بالغيبوبة الحسية مع تنبه الادراك الروحي غاية التنبه ، بل كثيراً ما يحدث و النبي في تمام يقظته العادية)(86).

كذلك هنالك كثير من الأدلة على صحة الرسول من الناحية العقلية و النفسية و القلبية عن طريق الأحاديث و أقوال الباحثين و العلماء المسلمين و منها قول الأمام العسكري υ : (ان الله وجد قلب محمد ρ أفضل القلوب و أوعاها فاختاره لنبوته ...)(87).

و قد ذهب العلامة المجلسي (رضي الله عنه) باعتراف صريح و مؤيد لصحة هذا الرأي حيث قال : (منذ ان اكمل الله عقله لم يزل مؤيداً بروح القدس يكلمه و يسمع صوته و يرى الرؤيا الصادقة ، حتى بعثه الله نبياً رسولاً) (88).

ثالثاً : كذلك نرى المستشرق الفرنسي (غوستاف لوبون) حين يذهب الى نفي تهمة الصرع عن النبي و لكنه في نفس الوقت يصف الوحي المحمدي بالهوس ، حيث يقول : (و قيل ان محمداً كان مصاباً بالصرع و لم اجد في تواريخ العرب ما يبيح القطع في هذا الرأي . و كل ما في الامر هو ما رواه معاصرو محمد ρ انه كان اذا نزل الوحي عليه اعتراه احتقان وجهي فغشيان ، و اذا عَدَدْتَ هوس محمد ككل مفتون وجدته صحيحاً سليم الفكر و يجب عد محمد من فصيلة المتهوسين من الناحية العلمية كما هو واضح و ذلك كأكثر مؤسسي الديانات فأهل الهوس وحدهم هم ينشئون الديانات)(89) .

ان هذا القول للمستشرق الفرنسي غير دقيق و منطقي و يفتقر للياقة ، لأنه لم يقرأ القرآن الكريم ولم ينتبه لأن الرسول الأعظم قد (بُهِتَ العرب امام ظاهرة الوحي القرآني ، وهم أرباب الفصاحة و البلاغة و ائمة البيان و الفن القولي ، تذرعوا للتشكيك فيها بمختلف الوسائل)(90) .

و لو رأينا لفظ (قل) (حيث تكررت اكثر من ثلاث مئة مرة في القرآن الكريم ليكون القارئ على ذكر من ان محمداً ρ لادخل له في الوحي فلا يصوغه بلفظه ، و لا يلقيه بكلامه ، و أنما يلقى اليه الخطاب القاءاً فهو مخاطب لا مستلم ،حاكٍ ما يسمعه،لامعبرعن شيئ يجول في نفسه)(91) . الله سبحانه و تعالى يقول: *تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ* (92)

وبعد كل ماقدمناه من أدلة نجزم بأن الرسول محمداً ρ كان خالياً من أي أضطرابات نفسية و عقلية و انما هو رسولٌ متلقٍّ من الله تعالى منفِّذ لأمره و ليس كما يدعون من أقاويل ضالة غير حقيقية و مبتغاهم الوصول الى النظرية المنكرة و هي الوحي النفسي .

رابعاً : ان كل ما توصل إليه المستشرقون من خلال البحث العلمي و ما أنجزوه من البحوث في هذا الموضوع هي مجرد اعترافات تدل على الصراع الداخلي لديهم و ابعاد الوحي المحمدي عن مصدره الالهي ، و عدم الاعتراف ، فقد قالوا عنه بأنه مجرد حالة نفسية او إلهامية او مكاشفة ، ولكن الحقيقة حينما نسمع قول محمد حسين الصغير في كتابه (دراسات قرآنية) حيث يقول (واذا كان الوحي فعلاً مميزاً ، فهو صادر عن فاعل مريد ، و هذا الفاعل هو الله تعالى ، و ليس الكشف و الالهام انه مرد الالهام يعود عادةً الى طبيعة الميدان التجريبي لعلم النفس ، و نزعه الوحي النفسي في انقداحها تعتمد على التفكير في الاستنباط ، و المكاشفة تتأرجح بين الشك و اليقين ،

اما الوحي فحالة فريدة ، مخالفة لا تخضع الى التجربة او التفكير و متيقنة لامجال معها للشك ، فضلاً عن ان حالات الكشف و الالهام و الايحاء النفسي لا شعورية و لا ارادية ، و الوحي ظاهرة شعورية تتسم بالوحي و بالادراك التأمين)(93) . و قد سال زرارة بن أيمن الامام ابا عبدالله الصادق υ عن الوحي قال : (قلت لأبي عبدالله υ : كيف لم يخف الرسول محمدρ في ما يأتيه من قبل الله ان يكون مما ينزغ به الشيطان ؟ فقال (عليه السلام) : ان الله اذا أتخذ عبداً رسولاً انزل عليه السكينة و الوقار فكان الذي يأتيه من قبل الله مثل الذي يراه بعينه)(94).

و قد أوضح الامام υ ذلك في حديث آخر سئل (عليه السلام) (كيف علمت الرسل أنها رسل ؟ قال : كشف عنهم الغطاء) (95).

اذا لا يوجد في أي حالة من حالات الوحي فيها شك و إنما هي من عندا لله سبحانه و تعالى و لا كما يتصور علماء الغرب المستشرقون الذين يبنون بحوثهم و أدلتهم على رمال البحار خالية من قواعد البحث العلمي البناء . و إنما هي مجرد حقد على الدين الاسلامي بقيادة الغرب و اللوبي الصهيوني . أذن قد فشلت فكرة او نظرية الوحي النفسي امام ما اعطينا من أدلة و براهين محكمة للعقل الانساني ومخاطبة لعقول علماء الغرب المنصفين و غير المنصفين و جعلناها واضحة من كل الجوانب الفكرية و الادبية و السياسية و ما هي اغراضهم من هذه النظرية . فكان هذا الدفاع الكبير هو المحفز و المحرك للمشاعر الانسانية العاطفية في داخل الانسان للنهوض بحركة الرد ليس بالمثل و انما عن طريق العقل الانساني بضرب المخططات الغربية ومنها التنصر للرسول محمد ρ و إعلاء مكانة الدين الاسلامي و تمييزهُ عن باقي الديانات السابقة باعتباره اخر دين سماوي على هذه الأرض.

الخاتمة

لقد توصلت من خلال هذا البحث الى مجموعة من النتائج الهامة و هي : -

أولاً : وجدت من خلال مدارسة هذا البحث ان المستشرقين ينقسمون الى قسمين الاول معادٍ للقرآن الكريم و قضية الوحي . و الثاني منصف بكل ما تعنيه الكلمة و ما أفادوا المكتبة العربية الاسلامية بما كتبوا من مؤلفات .

ثانياً : وجدتُ ان اغلب المستشرقين ينتمون الى منظمات أمبريالية عالمية تديرهم بالخفاء من اجل مصالح الغرب و اللوبي الصهيوني .

ثالثاً: ادركتُ ان كلمة المستشرق تدل على العالم الغربي الذي جاء ليدرس الشرق المسلم بما فيه من حضاره و عادات و معتقدات و اساطير و قيم لعدة أسباب .

رابعاً : كثير ما كتب عن بداية أو نشأة الاستشراق فمنهم من يرجع الى عصر الفتوحات الاسلامية و بعضها الآخر الى حروب الفرنجة او الى غزو نابليون بونابرت الى مصر . ولكن الصحيح و الذي توصلنا اليه ضمن تحديد علمي دقيق يعود الى سنة (712 هـ – 1312 م) حينما عقد مؤتمر (فيينا) و نادى بأنشاء كراسي في اللغات العربية و العبرية و اليونانية في الجامعات الاربع الرئيسة في اوربا و الخامسة في البلاط البابوي .

خامساً : ان اغلب المستشرقين غير المنصفين كان لهم كثير من الشبهات التي أثاروها حول قضية الوحي و القرآن و التاريخ الإسلامي .

سادساً : ان اغلب المستشرقين أرادوا الطعن بالإسلام لان هذا الميدان من ابرز الميادين التي يعتمد عليها المستشرقون للوصول الى أغراضهم لأنه من خلاله يستطيع ان يوجه الباحثين و إخضاعهم للمنهج الاستشراقي ، سواء كانوا غربيين ام شرقيين .

سابعاً : وجدت ان للوحي صوراً مختلفة و متعددة قد اشار اليها القرآن الكريم في سورة الشورى.

ثامناً : ان المستشرقين يقرون بنظرية الوحي النفسي و هي (الالهام الفائض من استعداد النفس العالية) وقد اثبتنا بطلان هذه النظرية .

تاسعاً : قمنا بالتفرقة بين الوحي و الالهام حتى نصل او نقرب الفكرة الى انكار نظرية الوحي النفسي التي جاءوا بها لأن مصدر الالهام باطني، و ان مصدر الوحي خارجي من قبل الله تعالى.

عاشراً : اعطينا الادلة على انكار نظرية الوحي النفسي من خلال القرآن الكريم و السنة النبوية و اقوال الباحثين و العلماء في هذا المضمار .

الهوامش والمصادر:

1- سورة ابراهيم ، آية 13 .

2- سورة الأسراء ، آية 39 .

3- الاستشراق و المستشرقون ، عدنان محمد وزان (سلسلة دعوة الحق) ، مكة المكرمة : رابطة العالم الإسلامي ، 1404 هـ ، 1984 م ، صد : 15 ، ينظر الاسلام و المستشرقون ، عمر فروخ ، جدة ، دارالمعرفة ، 1405 هـ ، 1985 م ، صد 5 .

4- المستشرقون و الدراسات القرآنية ، تأليف د.محمد حسين علي الصغير ، ط 2 ، 1413 هـ ، مكتبة الاعلام الاسلامي ، صد 11 .

5- المجلة الخيرية الاسلامية العالمية (مذاهب ضالة و عقائد منحرفة) الكويت ، رمضان 1409 هـ ، 1989 م ، نيسان ، العدد 101 ، صـ 44 .

6- مجلة الاستشراق،موقف المشارقة من المستشرقين،د.صبحي ناصر ، العدد 1987،1م ، صـ 49 .

7- ينظر صفحات من تاريخ الاستشراق ؛ محمد كامل عياد ، بحث منشور بمجلة المجمع العلمي العربي السوري ، مج 40 / ج 1/ ص162 .

8- المستشرقون و الدراسات القرآنية ، ص 12 .

9- ينظر صفحات من تاريخ الاسشتراق ، ص 162– 163 .

10- من زلات المستشرقين، عبدالوهاب حموده ، الطبعة الاولى ، دارالمعرفة ، ص 27 .

11- المستشرقون و التاريخ الاسلامي ، تأليف علي الخربطلي ، ط2 ، بيروت لبنان ، صـ 69 .

12- المستشرقون و الدراسات القرآنية ، صـ 11 .

13- المجلة الخيرية الاسلامية العالمية ، صـ 45 .

14- تاريخ اهتمام الانكليز بالعلوم العربية . برنارد لويس ، ط2 ، بيروت ، ص 4 .

15- ينظر المصدر نفسه . ص4 .

16- مجلة أفاق عربية ، الحضارة العربية و أثرها على الحضارة الاوربية / عدد ما بعد سنة 1981 ، د جابر شكري ، ص 115 .

17- الفكر الغربي و مركزه في التاريخ ،وليري دي لاسي ، ترجمه اسماعيل البيطار ، دارالكتب اللبنانية / بيروت 1972 ، ص 233– 234 .

18- الاستشراق في الادبيات العربية ، علي ابراهيم النملة ، مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الاسلامية ، الرياض 1414 هـ / 1993 ، ص 232 .

19- المستشرقون،نجيب العقيقي.دارالمعارف ، القاهرة ، 1980 م ، جـ1 ، صـ 122 .

20- الاسشتراق بين دعاته و معارضيه ، محمد اركون و اخرون ، ترجمه هاشم صالح ، ط1 ، بيروت / 1994 م ، ص 23 .

21- المستشرقون و الدراسات القرآنية ، ص 18 .

22- سورة النجم ، الآية 3و4 .

23- ظاهرة انتشار الاسلام ، محمد فتح الله الزيادي ،1401 هـ ،ط1 ، مصر / القاهرة، ص 171 .

24- سورة الحجرات ، آية 13 .

25- سورة الاسراء ، آية 24 .

26- كذا في الاصل المطبوع ، لعل المراد لديها غاية هي اضعاف الشرق الاسلامي .

27- المجلة الخيرية الاسلامية العالمية ، ص 44 .

28- المستشرقون و الدراسات القرآنية : ص 15 .

29- الأديان في القرآن ، محمود بن الشريف ،دارالمعارف،القاهرة ، ط 1 ، 1970، صـ214 ، و نقصد بالأقانيم الثلاثة ، الله الأب ، الله الأبن ، الله روح القدس ، فالمسيح اله.

30- المستشرقين و الدراسات القرآنية صـ 16-17 .

31- نفس المصدر السابق : ص 17 .

32- تأثير الاسلام على اوربا في العصور الوسطى ، منتجمري وات ، جامعة الموصل ، ط1، 1982م ، ص 119 .

33- المستشرقون و الدراسات الاستشراقية ، ص 20 .

34- نفس المصدر ، ص 20 .

35- المجلة العربية ، العدد 1020 ، مايو ، 1967 م ، ص 142 .

36- نفس المصدر ، ص 142 .

37- مجلة الاستشراق : ص 39 .

38- مناهج المستشرقين ، د. تهامي أنقرة ، في الدراسات العربية و الاسلامية(القرآن و المستشرقين) ، ط1 ، ج1 ، ص 24 .

39- مباحث في علوم القرآن، د.صبحي صالح ، دارالعلم للملايين،بيروت ، 1990 ، ص 87-88 .

40- مباحث في علوم القرآن ، ص 88 .

41- مجلة الرسالة و الرواية ، في اختلاف القراءات ، العدد 492 ، سنة 1942 م ، ص 1151 .

42- مدخل لدراسة الشريعة ، عبدالكريم زيدان ، ط7 ، منقحة 1411 هـ ، ص 74 .

43- سورة العنكبوت ، الآية 48 .

44- مدخل لدراسة الشريعة ، ص 76 .

45- المسيح في القران و التوراة و الانجيل،عبدالكريم الخطيب،ط2، 1416 ، مصر ، ص 27-28 .

46- مناهج المستشرقين ، ج1 ، ص 30 .

47- سورة الانبياء ، آية 45 .

48- سورة الشورى ، اية 51 .

49- مناهج المستشرقين ، ج1 ، ص 30

50- المفردات في غريب القران ، الراغب ابوالقاسم الحسين بن محمد الاصفهاني ، ت 205 هـ ، تحقيق عدنان صفوان داودي ، دارالقلم ، بيروت ، مادة (وحي) ، ص 15 .

51- معجم مقايس اللغة ، ابن فارس احمد بن زكريا ، ت 295 هـ ، ط 1 ، بيروت / مادة وحي ، ج 6 ، ص 93 .

52- لسان العرب،محمد بن مكرم بن منظور الافريقي،ت 711 هـ ،ط1،مصر، ج 15 ، ص 379 .

53- الوحي المحمدي،الشيخ محمد رشيد رضا،الزهراء للاعلام العربي 1988 م ،ص 7 .

54- بحث (تاريخ القران) ضمن كتاب دراسات قرانية ، محمد حسين علي الصغير ، ط2 ، مكتبة الاعلام الاسلامي ، ص 24 ، ينظر الوحي المحمدي : ص 8 .

55- سورة النساء ، 163

56- موجز علوم القرآن، داود العطار ، منشورات ذوالقربى ط1 – 1425 هـ ، ص 112–113 .

57- سورة القصص ، 7 .

58- تلخيص التمهيد ، تأليف محمد هادي معرفة ، مؤسسة النشر الاسلامي ، ط2 ، ج 1 ، ص 12 .

59- سورة القصص ، 7 .

60- تلخيص التمهيد ، ج 1 ، ص 12 .

61- سورة النحل : 68 .

62- تلخيص التمهيد : ج1 ، ص 11 .

63- سورة مريم ، 11 .

64- مباحث في علوم القرآن ، ص 24 .

65- سورة النجم : 3–4 .

66- نهج البلاغة ، علي بن ابي طالب υ ، شرح الامام محمد عبده ، دارالعمرفة ، بيروت ، الخطبة 235 ، ج2 ، ص 228 .

67- الاعجاز بين النظرية و التطبيق ، محاضرات السيد كمال الحيدري ، بقلم محمود نعمة الجياشي ، دار فراقد ، 2004 ، ص 78 .

68- المعجم الكبير ، سليمان بن احمد بن ايوب ابوالقاسم الطبراني ، مكتبة العلوم و الحكمة – الموصل ، ط2 ، 1404 هـ – 1983 م – تحقيق حميد بن عبدالمجيد السلفي ، جـ 8 / صـ 166 ، رقم الحديث 7694 ، ينظر الاتقان في علوم القرآن ، جلال الدين عبدالرحمن بن ابي بكر السيوطي ، ت 911 هـ ، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم ، مطبعة المشهد الحسيني ، القاهرة 1967 .

69- موجز في علوم القرآن ، ص 113 ، ينظر مباحث في علوم القرآن : ص 25 .

70- سورة النساء : 164 .

71- موجز في علوم القرآن ص 113 ، ينظر دراسات قرآنية (تاريخ القرآن) : ص 26 ، ينظر تلخيص التمهيد ، جـ 1 ، ص 21 .

72- دراسات قرآنية (تاريخ القرآن) : ص 26 ، ينظر مباحث في علوم القرآن ، ص 25.

73- سورة الشورى : 52 .

74- تلخيص التمهيد ، جـ 1 ، ص 21 و ينظر الوحي المحمدي ، ص 8 .

75- مباحث في علوم القرآن : ص 36 .

76- سورة الشورى : 51 .

77- تلخيص التمهيد : جـ 1 ، ص 16 .

78- محمد في المدينة ، مونتجمري وات ، ترجمة شعبان بركات ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 1952 ، ص 495 .

79- الوحي المحمدي : ص 8 .

80- دراسات قرآنية (تاريخ القرآن) : ص 17 .

81- دراسات قرآنية (تاريخ القرآن) : ص 17 .

82- سورة النساء : 163 .

83- سورة الشعراء : 192– 195 .

84- الوحي المحمدي : ص 8 .

85- مسند احمد بن حنبل ، بيروت ، دار صادر ، د.ت (222/2) ، رقم (7071).

86- دراسات قرآنية (تاريخ القرآن) ، ص 22 .

87- بحارالانوار ، محمد باقر بن محمد التقي المجلسي ، ت 1111 هـ ، دارالكتب الاسلامية طهران 1386 ، جـ 18 ، صـ 206 .

88- نفس المصدر السابق ، جـ18 ، صـ 277 .

89- حضارة العرب ، غوستاف لوبون ، مترجم ، ط 1 ، المكتبة العصرية ، بيروت ، صـ 114 .

90- مباحث في علوم القرآن : صـ 30 .

91- نفس المصدر السابق : صـ 30 .

92- سورة آل عمران : 108

93- دراسات قرآنية (تاريخ القرآن) ، صـ 17 .

94- بحار الانوار : جـ 18 / 262 .

95- نفس المصدر السابق : جـ 11 / صـ 56.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

1- الإتقان في علوم القرآن ، جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي ، ت 911 هـ ، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم ، مطبعة المشهد الحسيني القاهرة، 1967 .

2- الأديان في القرآن ، محمود بن الشريف ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 1 1970 .

3- الاستشراق بين دعاته و معارضيه،محمد آركون واخرون،ترجمة هاشم صالح،ط1،بيروت 1994 .

4- الاستشراق في الأدبيات العربية ، علي ابراهيم نملة ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية ، الرياض 1414 ، 1993 م .

5- الاستشراق و المستشرقون ، عدنان محمود وزان (سلسلة دعوة الحق) ، مكة المكرمة، رابطة العالم الاسلامي ، 1404 هـ ، 1984 م .

6- الإسلام و المستشرقون ، عمر فروخ ، جدة ، دارالمعرفة ، 1405 هـ ، 1985 م .

7- الإعجاز بين النظرية و التطبيق ، محاضرات السيد كمال الحيدري ، بقلم محمود نعمة الجياشي ، دار فراقد 2004 م .

8- بحارالانوار،محمد باقر بن محمد التقي المجلسي،ت 1111 هـ ،دارالكتب الاسلامية،طهران 1386

9- البداية و النهاية ، ابن كثير مطبعة المنار ، القاهرة ، 1348 هـ .

10- تاريخ اهتمام الانكليز بالعلوم العربية ، برنارد لويس ، ط2 ، بيروت .

11–تأثير الإسلام على اوربا في العصور الوسطى،منتجمري وات ، جامعة الموصل ، ط ، 1982 م .

12–تلخيص التمهيد ، تأليف محمد هادي معرفة ، مؤسسة النشر الاسلامي ، ط 2

13–حضارة العرب ، غوستاف لوبون ، مترجم ، ط1 ، مكتبة العصرية بيروت

14–صفحات من تاريخ الاستشراق ، محمد كامل عياد ، بحث منشور بمجلة المجمع العلمي الغربي السوري ، العدد 34 .

15–ظاهرة انتشار الإسلام ، محمد فتح الله الزيادي / ط1 ،1401هـ ، مصر ، القاهرة

16–الفكر العربي و مركزه في التاريخ ، أوليري دي لاسي ، ترجمه (اسماعيل البيطار) ، دارالكتب اللبنانية ، بيروت 1972 م .

17–لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الافريقي ، ت 711 هـ ، ط1 ، مصر .

18–مباحث في علوم القرآن ، د.صبحي صالح ، دارالعلم للملايين ، بيروت ، ط17 ، 1988 .

19–محمد في المدينة، منتجمري وات ، ترجمه شعبان بركات ، المكتبة العصرية ، بيروت 1952 م .

20–مدخل لدراسة الشريعة ، عبدالكريم زيدان ، ط7 ، منقحة 1411 هـ .

21–المستشرقون ، نجيب العقيقي ، دارالمعارف ، القاهرة ، 1980 م .

22–المستشرقون و التاريخ الإسلامي ، تأليف علي الخربطلي ، ط2، بيروت – لبنان .

23–المستشرقون و دراسات قرآنية، تأليف د.محمد حسين علي الصغير، ط2 ، 1413 هـ ، مكتبة الاعلام الاسلامي .

24مسند احمد بن حنبل ، بيروت ، صادر ، د.ت .

25–المسيح في القرآن و التوراة و الانجيل ، عبدالكريم الخطيب ، ط2 ، 1416 هـ ، مصر .

26–المفردات في غريب القرآن ، الراغب ابوالقاسم الحسين بن محمد الاصفهاني ، ت 502 هـ ، تحقيق عدنان صفوان داودي ، دارالقلم ، بيروت .

27–معجم الكبير ، سليمان بن احمد بن أيوب ابوالقاسم الطبراني ، مكتبة العلوم و الحكمة – الموصل ، ط2 ، تحقيق حميد بن عبد المجيد السلفي ، 1404 هـ ، 1983 م .

28–معجم مقاييس اللغة ، ابن فارس احمد بن زكريا ، ت 395 هـ ، بيروت ، مادة وحي .

29–مناهج المستشرقين،د. تهامي نقرة،في الدراسات العربية والاسلامية (القرآن والمستشرقون)،ط 1 .

30–من زلات المستشرقين ، عبد الوهاب حمودة ، ط 1 ، دارالمعرفة .

31–موجز علوم القرآن ، داود العطار ، منشورات ذوي القربى ، ط 1 1425 هـ .

32–نهج البلاغة ، شرح الأمام محمد عبده ، دار المعرفة بيروت .

33–الوحي المحمدي ، الشيخ محمد رشيد رضا ، الزهراء للإعلام العربي،1988 م.

المجلات:

1– مجلة آفاق عربية ، الحضارة العربية و أثرها على الحضارة الاوربية ، عدد ما بعد سنة 1981 ، د . جابر شكري.

2–مجلة الاستشراق،موقف المشارقة من المستشرقين، د . صبحي ناصر ، العدد 1 ، سنة 1987 .

3–المجلة الخيرية الاسلامية العالمية (مذاهب ضالة وعقائد منحرفة) الكويت، رمضان 1409 هـ ، 1989 م نيسان ، العدد 101 .

4–مجلة الرسالة و الرواية ، في اختلاف القراءات ، العدد 492 ، 1942 .

5–المجلة العربية ، العدد 1040 ، مايو 1967 م .